

nterstícios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO **JULIO-DICIEMBRE** 2022 · AÑO 26 · NÚM. 57

Paz y justicia: avatares del mundo y la alteridad


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Rector
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni

Vicerrector
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

Dirección General de Administración y Finanzas
Ing. Raúl Navarro Garza

Dirección General de Formación Integral
Mtro. Rigoberto Colunga Hernández

Instituto Intercontinental de Misionología
P. Javier González Martínez

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y ebsco (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Redacción: Karemm Danel Villegas y Alejandra Luna González
Formación y portada: Alejandro Gutiérrez Franco

Año 26, núm. 57, julio-diciembre 2022

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Director Editorial: Camilo de la Vega Membrillo
Coordinador del número: Alejandra Cecilia Montero González

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en junio de de 2022.

ÍNDICE

Presentación
Alejandra Cecilia Montero González 9

I. PAZ Y JUSTICIA: AVATARES DEL MUNDO Y LA ALTERIDAD

Estoicismo posmoderno: un camino a la paz y a la justicia
Lidia Alejandra Vásquez Velasco 27

Filosofía crítica en México. El "joven" Marx, Adolfo Sánchez Vázquez y el "traductor" Bolívar Echeverría
Carlos Oliva Mendoza 41

El concepto de *justicia* en Heráclito
Nazyheli Aguirre de la Luz 57

Cuidado de sí y cosmopolitismo en Italo Svevo
Héctor Pérez Guido 73

¿Qué constituye una vida inteligible y qué no? Una crítica a la construcción dualista del sujeto moderno
Nayeli Pérez Monjaraz 89

Nociones de justicia y paz en la Grecia antigua
Rebeca Sentíes Celma 105

Cortesía y justicia sin guerra en el *Libro de Apolonio*, poema medieval castellano del siglo XIII
Rafael Rodríguez Victoria 121

¿Es posible la justicia sin violencia?
Francisco Xavier Sánchez Hernández 147

II. *DOSSIER*

El proceso jurídico penal como rito argumentativo y hermenéutico
Gerardo Emmanuel Sepúlveda Rojas 161

Nicol: la razón desdoblada. De la crisis a la revolución
Ricardo Horneffer Mengdehl 181

Un demonio en pena
Crescenciano Grave Tirado 195

III. ARTE Y RELIGIÓN

La fiesta de la Candelaria en México
Alicia María Juárez Becerril 229

¿Dónde estás, Señor, que no te huelo? El olfato como experiencia religiosa
Andrés Gerardo Aguilar García 247

***Nativitas*, de vuelta al misterio**
Mary Carmen Garduño Rodríguez 261

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Acerca de *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: antropología, historia, arte y teología*
Alicia María Juárez Becerril 277

Acerca de *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*
Jesús Ernesto Magaña García 283

V. CARPETA GRÁFICA

Arte y rostro
Raúl Pavón Terveen 297

PRESENTACIÓN

Buscamos instaurar la paz en el mundo y alcanzar la justicia entre las naciones para obtener plenitud vital. No obstante, los esfuerzos por lograrlo muchas veces se han visto superados por aspectos que jamás imaginamos como posibles; así, se crean leyes para hacer frente a nuevos sucesos e intentar restablecer el orden perdido. Los contratos, los acuerdos, las relaciones, las acciones diplomáticas, sanciones, castigos, maltratos: todo ello se presenta como mediación para alcanzar el cometido mencionado, inalcanzable en su totalidad. El problema radica, quizás, no sólo en esa ansia absolutista del hombre, sino, también, en que ha relegado el propio pensamiento en aras de lo inmediato, lo cual nos lleva a la inacción, no por voluntad, sino por un hondo ofuscamiento. Esa obscuridad significa un estado perpetuo de azoro que ha devenido normalidad, al grado, incluso, de considerar lejana la posibilidad del restablecimiento de la paz y de la justicia. La obcecación que referimos se refleja nítidamente cuando no sabemos lo que buscamos porque no hay conocimiento pleno de lo que la paz y la justicia son; por lo tanto, todo intento para alcanzar los estados mencionados, por profundo que sea, no brindará el resultado deseado. Por ello, es necesario tener presente que tales ejercicios requieren un gran esfuerzo que debe dirigirse hacia el camino correcto, lo cual nos lleva a un nuevo problema: ¿cómo saber cuál es el camino correcto?

La acción sólo puede ser emprendida en tanto haya comprensión de su motivo, de lo contrario, en el tema que nos ocupa, seguiremos enfrentando razias, expoliaciones, pogromos y gulags reinstaurados, y más eventos con resultados execrables. Las distintas formas de dominio mencionadas

son operaciones dirigidas al mundo y al otro, curiosamente, llevadas a cabo en el mundo y por el otro. Este absurdo curso de acciones se presenta de manera habitual en la realidad, por lo que se ha intentado hacerle frente fortaleciendo el valor de la alteridad para alcanzar y mantener la armonía en la comunidad. Sin embargo, para lograr que los esfuerzos alcancen su fin, requerimos comprender el sentido de la solución que ofrece terminar, o menguar, los problemas.

El tema de este número de la revista *Intersticios*, "Paz y Justicia: avatares del mundo y la alteridad", tiene ese propósito: indagar las distintas vicisitudes del hombre y sus acciones en el mundo, concebidas como sus consecuencias y constructos, para comprender y reflexionar la justicia en su intento por promover y hacer frente a la barbarie buscando la paz, aunque aún no se sepa lo que ellos son. En este sentido, la publicación invita a pensar la noción ontológica de los conceptos aludidos, sus vivencias, mediaciones e intentos de instauración; invita a reflexionarlos para comprender y actuar.

Cuando pensamos en la paz y en la justicia, solemos caer en consideraciones absolutas, pues suponemos que deberían estar presentes universalmente. Cavilar sobre tales condiciones referidas a un sentido particular parecería remitirnos a un egoísmo. No obstante, el primer artículo de la sección monográfica, "Estoicismo posmoderno: un camino a la paz y a la justicia", de la maestra en Letras Latinoamericanas, Lidia Alejandra Vásquez Velasco, nos invita a una consideración totalmente distinta de las habituales para solucionar la problemática inherente a los conceptos tratados en este número. Comienza registrando a los exponentes y promotores del movimiento referido en el título y prosigue con la presentación del "estoicismo moderno" como nueva corriente filosófica, la cual, afirma, sería mejor nombrar *estoicismo posmoderno*, debido a su conformación, propuesta, realidad sociocultural y público al que va dirigido.

La nueva ideología estoica "reajusta" el lenguaje y los conceptos filosóficos para ofrecer a la *masa de consumidores* una nueva práctica vital y la formación de una conciencia moral apelando a un régimen reflexivo. Para ello, se requieren los distintos aspectos tecnológicos existentes en la actualidad, en especial, el internet. La exposición recurre a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, a las *Sagradas Escrituras* y al discurso foucaultiano, para proponer una nueva manera de pensar la justicia y lograr la paz, la cual comienza en nosotros mismos. Por este motivo, conceptos como *ataraxia*, *metanoia* y formulaciones como el *cuidado de sí* tendrán un papel relevante en la propuesta que presenta una justicia y una paz más posible tanto, y disímilmente, como la promulgada por el cristianismo.

Si bien la maestra Vásquez nos invita a salir de las lecturas clásicas y prácticas e interpretaciones tradicionales para instaurar la paz y la justicia comenzando con lo particular, no así el siguiente artículo, que devela las complejidades surgidas de las diferentes recepciones de una obra clásica llevadas a la práctica. Cuando se piensa en la paz y en la justicia, a tales conceptos suelen unírseles su contraparte: la injusticia y la guerra, comúnmente consideradas desde sus connotaciones materiales, en específico, monetarias. Tal es el caso de Marx, cuando intenta denunciar el dinero como problema de la mercancía universal en la revelación que hace del capitalismo. Según lo anterior, en el texto "Filosofía crítica en México. El 'joven' Marx, Adolfo Sánchez Vázquez y el 'traductor', Bolívar Echeverría", el doctor en Filosofía, Carlos Oliva Mendoza, nos presenta la postura de Karl Marx respecto del capital en los *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* como un camino contrapuesto a la asimilación que de él tuvieron dos pensadores al momento de traducirlo y editarlo: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. La diversa recepción de los filósofos marcará el rumbo de la teoría crítica mexicana, prevaleciendo la visión de Echeverría.

Marx se enfoca en que la propiedad privada esencial en el capital (el *dinero*) y su sistema de plusvalorización (el sistema crediticio), basado en el capital impreso (el papel moneda y demás *representantes en papel del dinero*), constituyen un momento necesario en el progreso y desarrollo del sistema monetario. Con la mercancía *dinero* se establecen las hipótesis sobre el sistema crediticio y su materialización como sistema bancario; el crédito se vuelve un *intermediario* agilizador del intercambio y el *dinero* es elevado a su forma *ideal.* En cuanto al egoísmo como esencia de la humanidad y su despliegue hacia el lucro y la ganancia referidos por Marx, resalta el papel del ser humano como aquel que empieza a descifrar y perfilar los elementos centrales del capitalismo.

Adolfo Sánchez Vázquez busca instaurar un marxismo más humanista y revolucionario en América Latina, por lo que parte del triunfo y establecimiento de la Revolución cubana. Usa los *Manuscritos de 1844* para plantear su trabajo estético y su filosofía de la praxis; insiste en considerar la existencia de la propiedad privada como origen de la *socialidad* enajenada y el egoísmo como esencia de lo humano, lo cual lo alejará de los supuestos mercantiles y dinerarios marxianos. El origen del trabajo enajenado son las relaciones sociales e históricas de producción, y no la propiedad privada o el intercambio de dinero. Se establecen relaciones "verdaderamente humanas" dentro de las fuerzas productivas modernas nombradas *relaciones socialistas de producción*. Bolívar Echeverría propone pensar el marxismo recién planteado como discurso y práctica estructuralmente crítica que mina el

relato del poder. Añade "la idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran [...] en torno a una [...] contradicción inherente al modo capitalista de la reproducción social",[1] la cual es analizada en el artículo. Tras la exposición de los anteriores autores, el ensayo refuerza la idea marxiana de la necesidad de construir un sujeto revolucionario, pero ligado al plano discursivo y económico.

Regresando a los términos planteados en el título de este número de la revista, nos encontramos con el artículo "El concepto de *justicia* en Heráclito", de la doctora en Letras Clásicas, Nazyheli Aguirre de la Luz, quien analiza el sentido original del concepto *justicia* para comprender los límites y diferencias que dicha noción ha suscitado, pues, cuando pensamos el término, lo hacemos desde una visión totalizadora, cuando en sus orígenes, era otro el sentido. La doctora asevera que la concepción de *justicia* (δίκη) acuñada en algunos fragmentos de Heráclito está ligada a una consideración ontológica y epistemológica presente en sus escritos. Con un meticuloso análisis etimológico y hermenéutico para sustentar su propuesta, recurre al contexto en que se gestó la noción de justicia en el pensador de Éfeso, pues en él encontraremos una visión conjunta del mundo en el que la esfera humana y la de la naturaleza conforman una unidad debido al único principio ordenador del universo: el logos (λόγος).

La noción de justicia del efesio deriva "de la idea de un mundo acabado en el que todos y cada uno de los objetos [o seres] que lo conforman tienen un lugar y una función claramente definidos y delimitados en relación con el resto de los objetos del mundo".[2] Después de un análisis de concepciones etimológicas, mitológicas e históricas que llevaron a considerar las normas, costumbres, hábitos y consejos de la comunidad de la Grecia antigua, la investigadora concluirá que, desde el punto de vista de Heráclito, la justicia es la garante de que todo se dé en conformidad con el logos (λόγος) y en el logos. La justicia (δίκη), al expresar aspectos particulares de aquél, referidos a la necesidad y obligación, podrá, entonces, desdoblarse del plano ontológico al antropológico.

Tomando en cuenta esta última parte de la propuesta de la doctora Aguirre, en el siguiente artículo nos enfrentamos con la complejidad que tal desdoblamiento significa al intentar referirlo a la comunidad, pues si la tarea de la polis es vigilar que todo sea conforme al *logos*, el despliegue antropológico nos pide un conocimiento del hombre en ella. Por ese motivo, en el siguiente trabajo, el doctor en Filosofía, Héctor Pérez Guido, sostiene que, antes de buscar la instauración social de la justicia, es

[1] Carlos Oliva Mendoza, "Filosofía crítica en México. El "joven" Marx, Adolfo Sánchez Vázquez y el "traductor" Bolívar Echeverría", p. 54.

[2] Nazyheli Aguirre de la Luz, "El concepto de *justicia* en Heráclito", p. 71.

necesario fundarla en uno mismo y ello supondrá un ejercicio cosmopolita: el cuidado de sí. De esta consideración político-social se habla en el ensayo "Cuidado de sí y cosmopolitismo en Italo Svevo", al establecer una relación de la denominación *cosmopolitismo* entre la concepción que del término comprenden el pensador alemán Immanuel Kant, el filósofo y psicólogo francés Michel Foucault y el anglo-ghanés Anthony Appiah.

Se afirma que la ideología propuesta por el filósofo alemán se puede comprender como el cuidado de sí, postulado por el pensador francés, y reflejo de ello será la vida, obra y pensamiento del escritor de Trieste, Italo Svevo. Respecto del cuidado de sí, se resalta el papel de las distintas tecnologías (de manipulación, de dominación y del yo) que enuncian la conformación del término *gobernabilidad* del psicólogo francés, lo cual permite expresar las relaciones que mantienen los individuos entre sí.

La concepción aludida es abordada como *insociable sociabilidad* por Kant, quien la considera un ideal por sus pocas posibilidades de solución, aun si se conforma una sociedad civil en aras de ese cosmopolitismo. Su postura se considera como una exhortación de la capacidad del ser humano para cuidar de sí y para establecer una adecuada comunicación y relación pacífica por la enseñanza recibida como candidato a ciudadano del mundo.

El escritor triestino se establece como encarnación de la teoría política referida por Kant para mostrar las posibilidades que el *cuidado de sí cosmopolita* otorga al sujeto por enriquecer la propia vida fomentando el diálogo y la relación pacífica con los otros. La noción cosmopolita de Svevo será un tipo de "autodeterminación subjetiva considerada como una forma de autogobierno y como un modo de ser y de vivir";[3] aludiendo a Foucault, tales atributos sólo serán posibles en el ámbito de la libertad práctica.

El ensayo cierra su propuesta apelando a los principios estipulados por Kwame Anthony Appiah, que ratifican la interpretación, al considerar como deber la preocupación por los otros y al adoptar ideas distintas a las nuestras para continuar nuestra formación a partir del aprendizaje.

Si consideramos la propuesta del doctor Héctor Pérez y, además, recordamos el análisis de la maestra Lidia Vásquez relativo a que la paz y la justicia no tienen que ser concebidas desde un plano universal porque pueden comenzar desde un cambio individual —aunque cabe aclarar que esta posibilidad sólo es referida por la maestra hacia la paz, pues comparte con la doctora Aguirre la concepción de una justicia ontológica—, encontramos que el siguiente artículo, elaborado por la doctora en Filosofía, Nayeli Pérez Monjaraz, es afín a sus planteamientos y, además, los refuerza al agregar que siempre que se incluya la aceptación de la diferencia.

[3] *Cfr*. Héctor Pérez Guido, "Cuidado de sí y cosmopolitismo en Italo Svevo", p. 88.

En este sentido, el texto "¿Qué constituye una vida inteligible y qué no? Una crítica a la construcción dualista del sujeto moderno", de la filósofa y etnóloga, Nayeli Pérez, aborda la divergencia identitaria como derecho de ser en el mundo. Para ello, analiza la concepción del hombre de la antigüedad al recuperar la pregunta de Butler inscrita en el título del artículo, pues se busca superar la noción dualista conferida al primero por ser una limitante de su libre formación humana. El límite anterior mengua los derechos de las culturas del mundo al no comprender ni aceptar la diferencia de la naturaleza del hombre, exclusión que *naturaliza* la cosificación y el sometimiento de la otredad.

El argumento recurre a ciertos planteamientos esbozados en algunas obras de Roberto Esposito, Judith Butler y Hannah Arendt. Del filósofo italiano se rescata la distinción entre acciones, personas y cosas, como sustento de los sistemas jurídicos. Se lleva a cabo la consideración del hombre desde dos puntos de vista: *1)* desde el ontológico, a partir de su posesión y *2)* desde la cosificación, a partir de su condición de poseído o su función de servilismo. Tal distinción o *ruptura*, denominada *binaridad*, será desde donde se dispongan las condiciones bajo las cuales alguien podrá tener derechos.

El papel del cuerpo del individuo como medio que permite la transición hacia su cosificación y como el que contempla el problema de dualidad se considera desde una heteronormatividad y normatividad ontológica universal, concebida, con Judith Butler, como lo "irrepresentable". Para esta pensadora, la concepción moderna del sujeto comprendido como un Yo se sustenta en un individualismo racional, por lo que resalta la consecuencia del saber del sujeto trascendental de una identidad fija y normada por la autoridad racional que ordena el mundo.

En cuanto a Hannah Arendt, la autora recupera la crítica a los derechos humanos para rescatar la posibilidad de existencia por reconocimiento del Estado: únicamente se tienen derechos si se pertenece a una comunidad que garantice la cualidad humana. En el análisis arendtiano del Holocausto, la doctora Pérez subraya el problema de legitimación jurídica y filosófica que justifica la cosificación de la naturaleza humana para su eliminación, lo cual resalta la imposibilidad de inteligibilidad identitaria. Finalmente, se examina la importancia del concepto *igualdad* como organización y se presenta una serie de consideraciones para reafirmar el objetivo del artículo.

En el texto "Nociones de justicia y paz en la Grecia antigua", la maestra en Letras Clásicas, Rebeca Sentíes Celma, nos expone los distintos modos en que esos conceptos se entendieron en la Hélade. El objeto de lo anterior es precisar el sentido con que tales conceptos se comprendieron y cómo la diversidad de su campo semántico ha repercutido en la adecuada aprehensión de sus límites en la actualidad. La filóloga aborda la

diferencia de significados de *paz* y *justicia,* mediante un análisis que los presenta desde el punto de vista de la poética y la mitología, recurriendo a Homero y Hesíodo; desde la consideración que de tales conceptos tiene el logógrafo Antifón y desde el discurso de Cleón, que Tucídides expone en el libro III de la guerra del Peloponeso. Se resalta la polaridad de los conceptos como algo usual en los griegos de la antigüedad por ser principios estructurantes.

Del discurso de Antifón, se apela a la relación que las nociones en cuestión guardan con *physis* y *nomos* y cómo ello establece una paradoja al referir, uno a la ley que debe permanecer inmutable, según designios de la comunidad, y el otro a la ley que permanece inmutable debido al devenir del cosmos. Uno busca establecer la justicia y limitar la injusticia a partir del establecimiento del orden; el otro "presenta el orden y las leyes como rectoras del universo y, por ello, ineludibles y ajenas a los intereses del hombre".[4] Finalmente, la disquisición se vincula con la guerra y el caos, cuando la filóloga Sentíes los aborde en la narración de los eventos de la guerra del Peloponeso de Tucídides, lo cual llevará a interesantes cuestionamientos que, junto con los estudios anteriores, son dignos de considerar para tener una idea más acertada del problema que guardan consigo la justicia y la paz.

El análisis de la maestra Rebeca Sentíes deja abierta la puerta a distintos cuestionamientos que parten de la exhortación a pensar lo que eran la paz y la justicia y su puesta en práctica en la Grecia antigua; esta tarea da pie a un continuo enriquecimiento de la labor hermenéutica que puede verse reflejada a lo largo del tiempo. Es el caso del siguiente artículo, donde la interpretación se lleva a cabo en poemas narrativos del siglo XIII con el propósito de evidenciar el interés por la búsqueda de la verdad, inquietud permanente del hombre y labor eterna de la filosofía.

El doctor en Letras Hispánicas, Rafael Rodríguez Victoria, en su artículo "Cortesía y justicia sin guerra en el *Libro de Apolonio*, poema medieval castellano del siglo XIII", presenta la época cortesana como ejemplo de las distintas acepciones acuñadas para el ejercicio de la implementación de justicia e instauración de la paz. De lo anterior, nos da cuenta cuando analiza los conceptos de *cortesía*, *justicia* y *guerra* para después situarlos en relación directa con la importante tarea de enseñanza-aprendizaje que nos permite estar en el mundo. Las nociones referidas se abordan como acciones político-reales adjudicadas al *ethos* del rey Apolonio, según designa el *mester de clerecía*.

---

[4] Rebeca Sentíes Celma, "Nociones de justicia y paz en la Grecia antigua", p. 118.

A partir del análisis y comparación en distintas obras literarias, sus traducciones y refuncionalizaciones, se sostiene que toda guerra es producto de locura y la paz un logro de la sabiduría bien llevada.

La educación e instrucción cortesana auguraban una nueva forma de vida y de ser en el mundo, por lo que se les requería como referentes paradigmáticos en la imagen de un *rey justiciero*, cortesano que despreciara la guerra y fuera capaz de conseguir justicia sin recurrir a un conflicto armado. La necesidad ontológica de tal modelo es por la elaboración de leyes y la procuración de la justicia que le son habidas como atributos naturales; el rey y sus caracteres conforman la base de la estructura del gobierno.

La paz se considera como opuesto a la guerra, por lo que se homologa a la que san Agustín precisa. Para alcanzar la justicia y mantener la paz, el gobernante debe procurar "la correcta relación del individuo con Dios, consigo mismo, con la sociedad y con los distintos quehaceres propios de la corte",[5] entre los que destacan la guerra y la justicia. Se explica cómo las acciones del rey Apolonio cobran mayor poderío por el favor de Dios y por su educación letrada que se manifiesta en su sabiduría y sus formas cortesanas de ser y estar en el mundo.

El artículo concluye considerando un modo distinto de hacer justicia sin guerra que, además, permita alcanzar la prudencia controlando los impulsos, según la instrucción clerical.

Así como el doctor Rodríguez muestra la importancia de la educación e instrucción cortesana de mediados del siglo XIII para augurar una nueva forma de vida y como un referente importante para lograr la justicia y, por ende, la paz, el doctor en filosofía, Francisco Xavier Sánchez Hernández, participa de la misma opinión, pero considera necesario que, además de la buena educación o cortesía, también se instruya en el "reconocimiento de la grandeza del otro".[6] Por tal motivo, su artículo "¿Es posible la justicia sin violencia?" se enfoca en la posibilidad de consolidar la justicia como reconocimiento del otro y la instauración definitiva de la paz como derivación inmediata de tal afirmación. Para ello, expone el problema de la violencia presente en la sociedad, el cual procura contrarrestar apelando a la propuesta de tres filósofos: Thomas Hobbes, René Girard y Emmanuel Levinas, además de la *Biblia* judeocristiana.

El investigador precisa la naturaleza violenta del hombre recurriendo al análisis de Hobbes, de quien rescata la necesidad de un Estado monárquico para evitar la guerra del hombre contra el hombre y para alcanzar la paz con el establecimiento de un contrato social. Lo anterior dará paso

[5] Rafael Rodríguez en su artículo "Cortesía y justicia sin guerra en el *Libro de Apolonio*, poema medieval castellano del siglo XIII", p. 130.

[6] Francisco Xavier Sánchez Hernández, "¿Es posible la justicia sin violencia?", p.155.

a la propuesta de Girard, referida a la mímesis de la apropiación, la cual encumbra la figura del Yo y, con ello, los actos violentos que posibilitan la guerra. Producto de la mímesis mencionada es el chivo expiatorio que se propone suplir con el sacrificio del yo.

Como contraposición al egoísmo y a la naturaleza violenta del hombre proclamado por los anteriores pensadores, el investigador Sánchez Hernández recurre a la propuesta de Levinas, alusiva al *tú*, para resaltar el compromiso ético con el otro. Lo anterior es el primer paso para la reinstauración mundial de la justicia, de la cual, necesariamente, se desprende la paz concebida como vivencia de la fraternidad humana. Tal propuesta, afirma el investigador especialista en Levinas, requiere una adecuada instrucción presente desde la niñez.

En el *Dossier* nos encontramos con tres textos que refieren al ámbito jurídico, a la metafísica y a una estética existencialista.

El primer artículo, "El proceso jurídico penal como rito argumentativo y hermenéutico", corresponde al abogado y maestro en filosofía, Gerardo Emmanuel Sepúlveda Rojas, quien realiza una comparación del proceso penal acusatorio mexicano con la función y el sentido con que las distintas culturas han acuñado el ejercicio del ritual.

El objetivo es sustentar la aseveración de que, tanto el proceso jurídico, como sus componentes y partícipes, adoptan los mismos elementos que el rito requiere. Para ello, se describen los elementos constitutivos de ambas prácticas para después compararlas y encausarlas hacia una finalidad compartida: ejercicio lúdico interpretativo. Se destacan diversos elementos y personajes con el fin de contrastarlos y acentuar los elementos simbólicos presentes en el quehacer jurídico. La intervención de elementos jungianos, consideraciones foucaultianas y la propuesta de Cassirer contribuyen a otorgar a los ciudadanos una sensación de justicia e imparcialidad que se afirma como producto de la imagen forjada y proyectada por el gobierno.

El autor resalta las leyes como supuestos normativos encargados de regular la realidad a partir de un sustento simbólico proporcionado por el ejercicio judicial de cada cultura. Dentro de los elementos mencionados y los correspondientes al ámbito ritual que fueron rastreados por el maestro en filosofía en los procesos legislativos, punitivos y formales, desataca la afirmación referente a la justica como acto ritual, que pretende asegurar la igualdad según las reglas del juego penal presentes en la sociedad.

El siguiente artículo, "Nicol: la razón desdoblada. De la crisis a la revolución", pertenece al doctor en Filosofía, Ricardo René Horneffer Mengdehl. Nos recuerda la complejidad del problema del ser y del fenómeno al discutir la propuesta parmenídea desde las tesis presentadas por Nicol en su obra *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. El doctor Horneffer recurre a Heráclito, Heidegger y Aristóteles para exponer

y sustentar su análisis de la denominada *primera gran crisis metafísica* de la historia de la filosofía correspondiente a la *confusión fundamental* heredada por Parménides. Tal confusión es relativa a la inconsistencia dialéctica presente en el *Poema* respecto de la consideración del ser.

La propuesta que guiará el texto es que "la fenomenología es conocimiento inmediato del Ser en el ente".[7] A partir de ello, se insiste en la diferencia de afirmaciones presentes en Parménides y en Nicol, pues el primero sostiene que ser y pensar son lo mismo, mientras el segundo afirma que pensar tiene *por objeto* algo que es y, por tanto, es "anterior" —ontológicamente hablando— al pensar; es decir, "el pensar se sustenta en lo que es".[8]

Esta diferencia será radical para estructurar el artículo y comprender la coincidencia entre Nicol y Heidegger que el doctor Horneffer observa: la ontología sólo es posible como fenomenología. Para ello, se resalta el papel de *crítica* del título de la obra de Nicol aludida por tratarse de una crítica metodológica, cuyo fundamento de validez da como resultado que "la filosofía nunca ha sido fenomenológica y dialéctica *de manera conjunta*."[9]

Dentro del título también se resalta el concepto *revolución*, ya que se expone que la filosofía de Nicol propone la realización de aquella al negar y criticar toda posibilidad dualista, pues su sistema filosófico parte de la convicción de que "todo es uno". Por este motivo, y a partir de la obra aludida, el autor busca unificar el Ser, la realidad, el hombre y el logos.

El tercer artículo del *Dossier* corresponde al doctor en Filosofía, Crescenciano Grave Tirado, quien nos presenta un interesante e inquietante análisis de la obra *Atenas y Jerusalén* perteneciente al existencialista ruso Lev Shestov. El escrito titulado "Un demonio en pena" pone de relieve la lucha de la razón con la libertad en la existencia humana, según la crítica expuesta por el existencialista.

Se resalta la dimensión metafísica de la vida por desobedecer la prudencia marcada por la ley y recomendada por la razón, y refiere por qué el filósofo de ascendencia judía ve el inicio de la metafísica en una "lucha milenaria con el misterio eterno".[10] Lo anterior se muestra a lo largo de ocho apartados de su escrito.

En el primero, presenta la razón como la que proporciona verdades universales y necesarias para regular el todo, incluyendo la existencia de los

[7] Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 210. Esta obra forma parte de una trilogía, conformada por *El porvenir de la filosofía*, de 1972, y *La reforma de la filosofía*, de 1980, p. 170. Cit. por Ricardo Horneffer en "Nicol: la razón desdoblada. De la crisis a la revolución", p. 185.

[8] *Idem*.

[9] *Ibidem*, p. 187.

[10] Crescenciano Grave Tirado, "Un demonio en pena", p. 203.

hombres. Se habla de una experiencia mundana que oscile entre la duda, la pasión y el capricho concentrados en una consideración de la metafísica como búsqueda en libertad de lo que es. Lo pensado en la libertad deriva en lo desconocido, mientras que la filosofía piensa la experiencia de la existencia desde conceptos generales que se encuentren constreñidos a la lógica, por lo que "la tarea de la filosofía [no será] tranquilizar, sino turbar a las personas."[11]

En el segundo apartado, se enfatiza la escisión de la conciencia entre libertad y necesidad, adjudicando a la primera el aspecto de la experiencia individual y a la segunda, la logicidad racional. El conocimiento no puede ser sin necesidad y donde hay necesidad, no hay libertad, por lo que donde haya conocimiento no puede haber libertad. Esta contradicción mengua cuando se apela a un orden fuera de nuestro poder que alude a la autoconciencia de la necesidad de un principio rector por parte de la filosofía.

En la tercera parte del escrito resalta el papel del pensamiento reflexivo y la búsqueda del principio regulador de la realidad. La idea central gira en torno a la necesidad de renunciar al mundo para su comprensión. Se recoge, nuevamente, la articulación de conocimiento y necesidad para indicar al mismo Dios constreñido a la obediencia de las leyes eternas debido a la creación de las verdades también eternas que rigen el mundo y la vida humana.

En la cuarta parte del artículo se esboza la crítica de Shestov hacia el racionalismo de la filosofía moderna, exponiendo el problema y diferente adaptación de los conceptos *libertad-necesidad, Sustancia* y *Dios.* La adaptación de las nociones anteriores presentará el conocimiento como problema debido a que aluden al pensamiento de Spinoza, Kant y Hegel. Así, se destaca la libertad de obedecer como rasgo característico del pensamiento y del conocimiento racional.

La quinta parte presenta el fondo siniestro de la filosofía, el papel de la libertad subyugada a la razón y la lucha de la libertad y la necesidad encarnada en la tragedia desde dos consideraciones que derivan en la pérdida de la libertad y voluntad del individuo. Lo anterior significa enfrentarse "con los horrores de la existencia", "aceptar sumisamente los dolores del mundo" y conseguir la virtuosidad al conservar el orden en la existencia por haber aceptado el cumplimiento de la ley. Se establece la diferencia entre la necesidad de la tragedia y la necesidad racional a partir de la confrontación y el desafío de lo inevitable para convertir a la primera en su destino, y a la segunda, en sumisión.

El sexto apartado enfatiza el absurdo de violar la prohibición (no ver para atrás, no regresar) para tocar lo imposible (el mundo, la experiencia) que es vuelto pasión en el "imposible presente"; mirar atrás es ver la estruc-

[11] *Ibidem*, p. 200.

tura inmutable del orden del ser que hay que aceptar y contra lo que no se puede luchar. El hombre se ve sometido a las verdades eternas que "expresan el poder del principio que dispone todo en el mundo",[12] pero tiene posibilidad de revelarse contra la necesidad para conquistar la libertad y poder ordenar y crear. Se presenta la metafísica de Shestov como una filosofía *de* la existencia, sus propuestas de abandonar el conocimiento constrictivo y de adoptar la fe como refugio. Se explica la vindicación del pensamiento creador del hombre respecto a lo que es y se analiza el enfrentamiento de la pasión con la razón como aquello que le brinda sosiego. La razón rige el destino racionalizándolo por el cumplimiento del deber, ante lo cual el hombre se resigna. La dispersión de la experiencia resultante consigna a la fe que "arroja a las manos de un Dios vivo y terrible".[13]

El penúltimo apartado del texto se enfoca en el papel de la libertad experimentada en lo contingente y fuera del alcance de las obligaciones dictadas por el deber. Se apela a un absurdo de la primera, a la vez que se le piensa presente en el ser humano como omnipotencia divina, por lo que el hombre toma a su servicio lo demoniaco para transformar sus propias capacidades; la omnipotencia divina queda interiorizada en la libertad humana y el ser humano deviene fuerza demoniaca. Se estima al individuo como poseedor de libertad, aunque la fuente del ser y de la verdad le sea inaccesible por ser de la omnipotencia divina. La libertad pensada por Shestov debe mantenerse velada, pues, al ser creadora, es la libertad de la ignorancia.

Por este motivo, en el último apartado se presenta al ser humano libre, como aquel que dispone su voluntad para el orden y para la creación, aunque ello signifique el término de la tranquilidad proporcionada por la obediencia. El pensamiento creador cobra terreno a partir de la duda y se apela al ejercicio de la libertad para la búsqueda de sentido y esencia de la vida.

La tercera parte de la revista, "Arte y Religión", está conformada por tres artículos que enfocan el problema de la religiosidad popular desde dos festividades y desde una manera diversa de experimentar el vínculo con lo sagrado.

El primer artículo, "La fiesta de la Candelaria en México", corresponde a la socióloga y doctora en Antropología, Alicia María Juárez Becerril, quien explica expresiones prehispánicas y católicas celebradas el 2 de febrero. El objetivo es dar cuenta del origen, sentido y prácticas que, a lo largo de la historia, se han adaptado a la manifestación sagrada del ritual, por lo que se aborda desde las comunidades campesinas y desde las citadinas, en específico, desde las radicadas en la Ciudad de México. El artículo se divide en cuatro apartados y una conclusión.

---

[12] *Ibidem,* p. 215.

[13] *Ibidem,* p. 218.

La introducción y la primera de las secciones refieren a la cosmovisión y religiosidad como elementos fundamentales que sientan las bases de los rituales del Día de la Candelaria.

En el siguiente apartado se establecen distintas relaciones entre las prácticas simbólicas de los rituales campesinos y cómo las comunidades citadinas la han adoptado, no sin advertir la necesidad de asumir una postura holística y tolerante para vincular la ritualidad indígena con los actos católicos, pues se relacionan distintos elementos de la fiesta de la Candelaria con rituales de la época prehispánica dedicados a la diosa Chalchiuhtlicue.

La tercera sección habla de los rituales y simbología que rodean a los niños Dios como tradiciones que mantienen la unión de la comunidad y el fervor religioso.

Finalmente, en el aspecto culinario que acompaña la festividad estudiada, resaltan los tamales con su minucioso y simbólico procedimiento, el vínculo de la rosca de pan y la de tacos con las prácticas rituales prehispánicas y católicas, así como la relación que el significado de la comida mexicana guarda con la producción material, la historia y la continuidad social y cultural, debido a las transformaciones de la que sido objeto por el mestizaje gastronómico producto del virreinato.

Así como la religiosidad popular refiere a distintos modos de expresar el vínculo con lo sagrado para manifestar la vivencia religiosa, según nos percatamos con el texto anterior, el maestro en Filosofía, Andrés Gerardo Aguilar García, nos invita a percibir lo sagrado desde los sentidos, en específico, desde el olfato. En su ensayo "*¿Dónde estás, Señor, que no te huelo?* El olfato como experiencia religiosa", el maestro Aguilar García analiza la importancia de trabajar y vivir dicha experiencia desde sentidos que no sean los habituales para encontrar nuevos y significativos tipos de impresiones y emociones.

El texto inicia con un epígrafe de Jorge Ibargüengoitia que relaciona el sentido del olfato con el ámbito religioso y a partir de ahí el autor del artículo despliega un interesante argumento que enfatiza la noción de religión, su simbolismo, su valor y, desde luego, el papel de los sentidos relacionados con la vivencia y los anteriores conceptos mencionados. En este análisis, el autor resalta la cautela y prudencia para buscar los contenidos de la fe, advertencia que tendrá presente a lo largo del artículo. Una vez abordado el aspecto religioso y fenomenológico, se da cuenta del resto de los sentidos para resaltar el simbolismo de índole sagrado que refiere la experiencia religiosa, sin dejar de lado el importante papel que juega la cultura en tales manifestaciones: la epifanía, la luz, las imágenes, los sonidos, la música; los sermones, la palabra de Dios, los recitales, los cantos; el contacto con las personas, el alimento divino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo; el incienso, la madera, las velas, el olor a rosas; los aceites, los perfumes y su simbolismo

con la vida y la muerte; el aroma de santidad. Todas estas sensaciones, relata el filósofo, revelan un ambiente místico y solemne que se vive según la historia de vida individual; por ello, sostiene que, cualquiera de los sentidos, puede relacionar al hombre con Dios y generar una experiencia religiosa.

El maestro Aguilar nos invita a explorar un nuevo mundo de significados recurriendo a distintas sensaciones que, de diferente manera, dan cuenta del fenómeno religioso; de forma similar, la maestra en Filosofía, Mary Carmen Garduño Rodríguez, nos induce a la búsqueda del sentido de las sensaciones, pero a partir de la recuperación de los procesos espirituales encontrados en el tiempo religioso. En su artículo titulado "*Nativitas*, de vuelta al misterio", la filósofa analiza el sentido, olvido y contradicciones que se encuentran en derredor del acontecimiento cristiano del nacimiento de Jesús. La propuesta es recuperar el significado original del suceso religioso para dar continuidad al momento sacro que representa en la fe cristiana, pues con el nacimiento de Jesús, sostiene, lo santo irrumpe en la historia humana y ello nos es evidente por el simbolismo que los tiempos divinos traen consigo. Se apela a un cambio de actitud respecto de la Navidad tras precisar que no se trata de una festividad cívica, sino religiosa, por lo que en su carga simbólica encontraremos un cultivo espiritual. La autora afirma que la celebración de la *nativitas*, junto con las contradicciones de su misterio, se trata de un *alboroto místico* que nada tiene que ver con la razón, sino con el modo de experimentar el sentido sacro de la religión.

En la cuarta sección de la revista nos encontramos con dos reseñas de libros, una sobre la religiosidad popular y otra sobre la cuestión política en Hannah Arendt. El primero de los libros reseñados, *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: antropología, historia, arte y teología*, es referido por la doctora Alicia María Juárez Becerril y corresponde a un trabajo coordinado por los doctores e investigadores Ramiro Gómez Arzapalo, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules. En este escrito, la autora resalta el análisis y comprensión del fenómeno de la religiosidad popular que busca llevar a cabo el libro a lo largo de sus quince artículos. Para tal efecto, menciona cómo se aborda el conocimiento y los actos de distintos grupos sociales reflejados en prácticas rituales que acompañan las expresiones aludidas.

El propósito de investigar la religiosidad popular desde cuatro miradas del campo de las ciencias sociales y humanidades (antropología, historia, arte y teología) es ofrecer una explicación integral de distintos fenómenos religiosos presentes en grupos y comunidades mexicanas, así como de algunas adversidades con las que tales prácticas se han enfrentado a lo largo del tiempo. La consideración anterior, presente en el contenido del compendio, nos dice la reseñadora, propicia una reflexión que desembocará en un

mayor conocimiento y comprensión de la diversidad de expresiones y vivencias religiosas del país en que nos encontramos.

Por otra parte, el maestro en Filosofía, Jesús Ernesto Magaña García, nos presenta la reseña dedicada al libro de la doctora en Filosofía María Teresa Muñoz: *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*. El trabajo enfatiza la incapacidad para comprender los problemas del tiempo actual desde el modelo de la democracia liberal que los rige, pues la nueva realidad requiere un nuevo enfoque político que comprenda los problemas públicos y sociales fuera de la mencionada ideología.

El libro se presenta como la elaboración del enfoque requerido por postular una ciudadanía democrática con raíces en un republicanismo cívico, apelando al pensamiento de Hannah Arendt. La propuesta supone vincular la concepción de ciudadanía de la pensadora judía con el espacio público y la teoría del juicio. Cuando el ciudadano cuente con el valor para aparecer en el espacio público y para actuar desde la libertad, se llevará a cabo la construcción del ciudadano de raigambre republicano; por ello, se recurre a tres metáforas arendtianas: el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo. De ellas, se enfatiza el valor para defender la identidad en una esfera homogénea y vivir como ser único; la persona que aparece en el espacio público para actuar, la noción de identidad y la libertad como rasgo esencial de la política; la capacidad del juicio y la relación entre acción y pensamiento. Las anteriores nociones del ciudadano se relacionan con la idea del espacio público para trabajar el vínculo entre el mundo común y la ley y, así, abordar el espacio de las interacciones políticas.

Para el juicio, se apela al pensamiento estético kantiano con el fin de establecer una analogía entre juicios reflexionantes y juicios políticos, que permita construir una teoría del último. Tal teoría queda sustentada en la validez ejemplar, el pensar ampliado y el *sensus communis* que son expuestos como referentes que posibilitan la construcción de un espacio político.

Por medio del pensamiento arendtiano y vinculando a él la libertad política, la ley y el poder, se presenta la necesidad de infundir en la democracia participativa las bases del republicanismo cívico para crear nuevas sendas para el tránsito de la política. Entonces, ésta podrá pensarse como un espacio para hacer un mundo en común, pues sólo repensando las instituciones político-jurídicas de la democracia representativa, podrá ser participativa.

En la última parte de la revista, hallamos la “Carpeta gráfica”, donde el doctor en Filosofía, Raúl Pavón Terveen, presenta una serie de retratos y autorretratos realizados con diferentes técnicas. Atendiendo a la descripción del propio autor, las pinturas aluden al problema científico y filosófico de lo general y lo particular. En el ámbito de la estética y el arte, nos aclara, el

mencionado problema carece de fundamento, dado que ambas se enfocan en lo particular.

Podemos encontrar que las pinturas del doctor reflejan una conmoción sublimada y sintetizadora de la realidad que se busca explicar a partir del acto creativo; los rostros que se comparten con el otro no se tratan de la realidad en sí misma, sino de un continente de sensaciones que esperan ser *re*codificados como lo que realmente son. Por este motivo, la verdad plasmada en el lienzo sólo puede percibirse descubriendo el enfrentamiento con el inconsciente que le dio lugar, pues es él quien es arrastrado en cada pintura.

Entregarse al rostro para su contemplación —vemos en las obras del doctor Pavón— es sumergirse en la interioridad más frágil y dura de un ser que ha sido percibido y creado por los trazos y la pintura; zambullirse en el interior de una persona, según mencionamos, para dejarse arrastrar por el inconsciente plasmado en cada obra artística que la resignifica. Ese reflejo del mundo interior no puede hacerse a un lado en la vida del artista e, inevitablemente, se encuentra en el retrato, todavía más en el autorretrato. Por ello, cuando el doctor presenta su exposición pictórica, nos dice que el rostro humano ha sido y será uno de los tópicos más recurridos en la historia del arte: en él encontramos el conglomerado psicológico que nos constituye y que presentamos al otro.

En suma, el número de *Intersticios,* dedicado a la paz y a la justicia, a los avatares del mundo y a la alteridad, culmina su labor con una invitación a ver el rostro de uno y del otro en el retrato pictórico, como eje articulador de emociones. Quizás, entonces —según anuncian los artículos que constituyen el ejemplar—, la paz y la justicia tengan consigo la apremiante necesidad de ser y estar, de sentir y pensar, de actuar y crear y de existir y dejar ser para construir un nuevo proyecto de vida que esté en continua *re*significación. El trabajo que edifique la paz y la justicia debe ser constante, aunque no garantice la permanencia de alguna de ellas, pues sólo puede haber continuidad de la diferencia y de la búsqueda de sentido en los avatares del mundo que encontremos.

Alejandra Cecilia Montero González

I. PAZ Y JUSTICIA: AVATARES DEL MUNDO Y LA ALTERIDAD

ESTOICISMO POSMODERNO: UN CAMINO A LA PAZ Y A LA JUSTICIA

POSTMODERN STOICISM: A PATH TO PEACE AND JUSTICE

Lidia Alejandra Vásquez Velasco*

Resumen El siguiente ensayo es un breve recorrido de un fenómeno filosófico que, hoy en día, tiene una fuerte visibilidad e impacto en redes sociales: *Youtube, Facebook, Instagram* e incluso *Tik Tok.* Surgió en el siglo xxi, en la primera década de 2000 y, en los últimos años, ha adquirido una nueva fuerza y dimensión, a saber, el estoicismo moderno, según sus promotores. El trabajo se plantea una definición mucho más cercana a la descripción mediática e histórica de dicho fenómeno, pues se propone entenderlo y clasificar a este nuevo estoicismo como un fenómeno posmoderno de la cultura popular, virtual y digital. Debido a ese comportamiento masivo y virtual, a diferencia de anteriores brotes del estoicismo en la historia de la filosofía, este nuevo fenómeno es a todas luces una versión simplificada, comercializada y proyectada con el apoyo de la industria del *marketing* digital que ofrece a los consumidores una vía, un método de reflexión y práctica vital para lograr una conciencia moral, en una puesta en escena virtual. Si bien esta propuesta tiene un sesgo crítico, también es cierto que tiene un sesgo histórico que busca, a modo de archivo, hacer un registro breve de los exponentes y promotores de dicho discurso y práctica, así como exponer sucintamente algunas de sus propuestas más innovadoras que, sin duda, han dado un repunte y un nuevo auge al discurso filosófico, en general. Sus promotores y divulgadores han puesto de moda y en circulación (*trending topic*) un término ya añejo y han otorgado a la filosofía una nueva oportunidad para instruir a la sociedad y a las masas.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Abstract This Essay is a brief overview of a philosophical phenomenon that currently has a strong impact and visibility on social networks: *Youtube, Facebook, Instagram and even Tik Tok,* emerged in the 21st century in the first decade of the 2000s. In recent years, this phenomenon has acquired a new strength and dimension, distinguished by the term, modern, modern Stoicism, as its promoters have called it. This essay proposes a definition much closer to the media and historical description of this phenomenon. Since it is proposed to understand it and classify this new stoicism as a postmodern phenomenon, pop and virtual. Due to this massive and virtual behavior, unlike previous revivals of stoicism in the history of philosophy. This new phenomenon is clearly a simplified version, marketed and projected with the support of the digital marketing industry that offers consumers a way of reflection and vital practice to achieve a moral conscience, in a virtual staging. Although this proposal has a critical inclination, it is also true that it has a historical perspective that seeks, as an archive, to make a brief record of the exponents and promoters of said discourse, as well as to briefly present some of its proposals. Undoubtedly, its promoters have made it fashionable, most innovative and have undoubtedly given a rebound and a new boom to philosophical discourse in general. It has made nobby and talking point (trending topic) an old term, and they have given philosophy a new opportunity to instruct society and the masses.

Palabras clave
Estoicismo, posmodernidad, estoicismo moderno, estoicismo posmoderno, paz, justicia

Keywords
Stoicism, postmodernity, modern stoicism, postmodern stoicism, peace, justice

---

La paz os dejo, mi paz os doy;
yo no os la doy como el mundo la da.
No se turbe vuestro corazón ni tenga miedo.
Juan 14: 26–27

Ante un término de gran envergadura como es el caso de *estoicismo*, debido a su milenaria invención en el siglo III a. C, aproximadamente, es necesaria una precisión de definiciones y conceptos antes de reflexionar sobre esta doctrina que está retomando una nueva fuerza; un nuevo estilo realmente *sui generis*. El estoicismo posmoderno, tema principal de este artículo,

es distinto del estoicismo griego, cuyos orígenes se encuentran en algunos fragmentos escritos por Zenón de Citio,[1] muy distinto de otros estoicismos que han aparecido a lo largo de la historia de Occidente.[2]

En este artículo no es objetivo hacer una distinción valorativa acerca de cuál es la mejor o cuál la más conveniente entre las diversas formas de practicar el estoicismo, puesto que el contexto histórico es radicalmente diferente en cada una. Tampoco es un ejercicio comparativo para distinguir las asonancias y disonancias en el ejercicio o puesta en escena de esta corriente filosófica. El objetivo del presente texto consiste en analizar el estoicismo como un fenómeno filosófico contemporáneo, posmoderno, cultural y de masas.[3]

Panorama actual del estoicismo

Aquí se aborda el estoicismo que ha surgido apenas una década atrás y cuyo nacimiento se puede enmarcar con la semana estoica (*Stoic Week 2012*). Dicho evento da lugar a reflexionar el estoicismo como fenómeno contemporáneo con el término *posmoderno* por algunas características históricas, temporales y conceptuales que pueden identificarse en su praxis.

En la semana estoica (*Stoic Week*), los gimnasios virtuales se abren en distintas universidades o los usuarios y productores de contenido en *Facebook* o *Tik Tok* dan cuenta de este fenómeno mediático posmoderno. No obstante, el estoicismo practicado en las redes no es inferior ni menos riguroso o menos conceptual, sino que es la ardua labor de un equipo de facilitadores, filósofos, psicólogos y terapeutas de ajustar el estoicismo antiguo al lenguaje y al marco conceptual del presente. Lo anterior hace de este estoicismo un tópico de divulgación de la filosofía sin precedentes.

---

[1] Se atribuye a Zenón de Citio el origen de esta doctrina, aunque su pensamiento toma elementos de Heráclito, de los cínicos, de Platón y de Aristóteles. Fue un arduo oponente de la doctrina de Epicuro. Su obra completa se perdió, pero hay fragmentos de su obra y aparece explicada a detalle en la doxografía de Diógenes Laercio, *Vida de los hombres ilustres*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 326-421.

[2] Para comprender más al respecto, se recomienda: Brad Inwood, *Stoicism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2018; Steven K. Strange, Jack Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milán, Bompiani, 2005.

[3] El término *posmoderno* se emplea aquí como un fenómeno cultural donde se da de manera singular la fusión entre una cultura posmoderna y una filosofía posmoderna, porque la filosofía está mostrándose como una forma de expresión cultural posmoderna. Algunos filósofos han catalogado este nuevo estoicismo como *pop*, pero como se demostrará en este artículo, la etiqueta de *posmoderno* le sienta bien. Roberto A. Follari, "Revisando el concepto de Posmodernidad", *Quórum Académico*, Universidad del Zulia, Maracaibo, vol. 3, núm. 1, 2006, pp. 37-50.

Entre algunos de los exponentes de este nuevo estoicismo se puede mencionar a Massimo Pigliucci con su libro ¿Cómo ser un estoico? y a William B. Irvine con *The Stoic Challenge*, ambos con la preparación suficiente para comprender y explicar el estoicismo sin jerga obtusa ni complejidad conceptual debido a su formación filosófica y académica.

Sin embargo, también hay otros exponentes que se suman a esta labor desde la práctica filosófica, más que desde la formación académica; tal es el caso de Patrick Ussher, escritor, maestro en letras clásicas, editor y autor de *Stoicism Today*. El libro es una recopilación de distintos ensayos escritos por filósofos y practicantes del estoicismo, como Ryan Holiday y Stephen Hanselman con su libro *Estoicismo cotidiano*,[4] quienes —aunque uno es empresario y el otro mercadólogo— han logrado simplificar y difundir el estoicismo de una manera muy práctica y sagaz con sus escritos y propuestas de mercado; por ejemplo, el libro *Un diario para estoicos* y varios *souvenirs* para los estoicos de hoy, como un medallón *memento moris*.[5]

Este tipo de estoicismo ha tenido mayor impacto en Estados Unidos e incluso ha sido objeto de críticas y burlas debido a que varios empresarios —en especial los de Silicon Valley, quienes han organizado un *Stoicon x* y varios de sus líderes como Tim Ferris, Jack Dorsey (fundador de *Twitter*), Brad Feld (capitalista de riesgo), Kevin Rose (fundador de *Digg*), Blake Irving (CEO de *GoDaddy*)— son sólo fieles seguidores de la doctrina y prácticas estoicas. Gracias al interés de ellos han salido muchos artículos en revistas y periódicos de prestigio, ya sea para aplaudir este resurgimiento o para criticar. Por ejemplo: John Metcalfe en *The Washington Post*,[6] Ivy Knight en *The New Yorker*,[7]

[4] Los exponentes más importantes de este tipo de estoicismo se pueden encontrar en la red sin mayor problema, pues algunos tienen sus propias páginas de internet. William B. Irvine tiene su página literaria en https://www.williambirvine.com/; Patrick Ussher, en https://www.patrickussher.com/ y además es creador de la página de estoicismo moderno en https://modernstoicism.com/stoicon-x-events/; Ryan Holiday tiene una fuerte presencia en redes: en *Twitter,* https://twitter.com/RyanHoliday; en *Facebook,* https://www.facebook.com/ryanholiday y en Youtube, *Daily Stoic* https://www.youtube.com/c/DailyStoic; Isra García también tiene su página en internet: https://isragarcia.es/escuela-de-estoicismo-moderno-prosperar-vida/

[5] Se puede acceder a la tienda de productos para estoicos en el siguiente enlace: https://store.dailystoic.com/?utm_source=blog&utm_medium=homepage&utm_campaign=blog_shop

[6] John Metcalfe, "The 2 300-year-old philosophy stoicism has enjoyed a revival of late, including in Silicon Valley", *The Washington Post. Democracy Dies in Darkness* [en línea], Washington, 2020 https://www.washingtonpost.com/lifestyle/magazine/the-2300-year-old-philosophy-stoicism-has-enjoyed-a-revival-of-late-including-in-silicon-valley/2020/01/02/d2f6e648-1b64-11ea-87f7-f2e91143c60d_story.html

[7] Ivy Knight, "Stoic philosophy goes Hollywood", *The New Yorker,* s. l., 2022 [en línea], https://www.newyorker.com/magazine/2022/01/31/stoic-philosophy-goes-hollywood

Shayla Love en *Motherboard Tech by Vice*[8] o Nancy Sherman en *The New York Times.*[9]

En español se puede encontrar el trabajo de difusión y divulgación del estoicismo encabezado por Isra García, con su libro *Escuela de estoicismo moderno*, y varios cursos, talleres y conferencias que imparte a lo largo y ancho del mundo. Además de los *influencers* que ya existen bajo el título de estoicos, también hay al menos dos escuelas o asociaciones de gran interés presentes en las redes sociales: *The Stoic Fellowship* y la *Stoa Madrid*.

En México hay una menor presencia en las redes, pero aun así existen algunos espacios para conocer y reunirse con otros estoicos de este país. Por ejemplo: *Estoicismo práctico (Stoicism Mexico)*, cuya meta es compartir, discutir y aprender de la filosofía estoica en México con un enfoque práctico para su aplicación en la vida cotidiana. También están *Estoicismo México* (estoicismo_mx) en *Instagram* y *México Estoico* en *Twitter* (@MexicoEstoico), las cuales se dedican a compartir citas y a difundir el pensamiento estoico mediante reseñas de libros o *challenges*. Por desgracia, no tienen mayor impacto, porque en este país la mayoría ha tenido que ejercitarse en el estoicismo de manera involuntaria a causa del hambre, frío, estar endeudado, vivir en la calle por una desgracia natural como los ciclones, sismos, erupciones volcánicas, entre otros. En fin, parece imposible abordar las condiciones sociales y económicas que requieren la puesta en práctica de los ejercicios estoicos de manera voluntaria.

Algunos críticos sitúan este repunte del estoicismo en la academia y en el mundo contemporáneo gracias a la lectura de Michel Foucault en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, donde expone la tradición estoica griega, pero en especial, la apropiación romana como el inicio de la búsqueda de la constitución del individuo y una vía de autocuidado, autodominio y autoexamen.[10] Podrían ser ciertas estas intuiciones; lo único cierto es que el estoicismo está cobrando fuerza en la realidad virtual, pues se está construyendo un lugar donde se propone como objeto de consumo y además se consolida como práctica terapéutica vital.

---

[8] Shayla Love, "The revival of stoicism", *Motherboard Tech by Vice* [en línea], s. l., 2021, https://www.vice.com/en/article/xgxvmw/the-revival-of-stoicism

[9] Nancy Sherman, "If you're reading stoicism for life hacks, you're missing the point", *The New York Times,* Nueva York, 2021 [en línea], https://www.nytimes.com/2021/05/14/opinion/stoics-self-help.html

[10] Unos ejemplos de esta teoría, aunque sin establecer relación con la posmodernidad, son Mariana Saely Ramírez Rosas, "El pensamiento de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio desde la perspectiva foucaultiana", *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Estado de México, núm. 65 y 66, 2010, pp. 56-60; Jaime Alberto Restrepo Rozo, "El estoicismo como una propuesta alternativa para la contemporaneidad", *Revista Lasallista de Investigación*, Unilasallista Corporación Universitaria, Antioquia, vol. 3, núm. 2, 2006, pp. 53-61.

Paz y justicia estoicas

Habite en ti la serenidad,
la ausencia de necesidad de ayuda externa
y de la tranquilidad que procuran otros.
Conviene, por consiguiente,
mantenerse recto, no enderezado.
Marco Aurelio

Debido al sucinto panorama se puede comprender mejor que en este nuevo fenómeno cultural y filosófico hay una opción para alcanzar la paz y la justicia, pero no entendidas al modo utópico cristiano de una paz eterna y justicia universal, sino como posibilidad en el individuo.

Michel Foucault comprendió y explicó el estoicismo y su potencial para disciplinar el *yo* mejor que ninguno de los divulgadores actuales y quienes por supuesto acuden a su lectura. Concibió la época tardía romana —siglos I y II después de Cristo— como aquella en la que mejor se entendió y cultivó el *yo* con Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, como ejemplos *per se* del estoicismo.

En las obras de estos filósofos encontró la realización plena de la subjetivización, porque en sus páginas descubriría que sus reflexiones se centran en el uso de la razón y del ejercicio de la subjetividad en el doble aspecto del conocimiento: autoconocerse y autodominarse para conseguir el autocuidado o cuidado del yo. Foucault recupera el término socrático *epimeleia heautou* (ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ), que significa, al mismo tiempo, "estudio", "gobierno" y "cuidado de sí". Por ello, considera que, aunque es una solución particular a los problemas, adquiere una dimensión universal, cualquiera puede ser estoico; sin embargo, no pretende dar soluciones universales o leyes.

Para eludir la violencia de las relaciones de poder, el estoicismo considera a cada agrupación de practicantes como una elección de vida (estilo de vida) compartida por medio de la amistad. No hay amos ni siervos, sólo amigos; humanos libres. En la medida en que el objetivo del estoicismo es el cuidado del ser, es decir, el autodominio, la finalidad nunca es el gobierno de los otros. No se busca el gobierno de sí para poder someter y gobernar al Otro.

La finalidad del método estoico es siempre el cuidado de uno mismo. Este autocuidado busca ser alivio de la mente ante sus angustias, ansiedades y temores; es una terapia psicológica sin pretender serlo. Se basa en el trabajo del yo y sus tecnologías para emanciparse, para liberarse de la esclavitud de las pasiones y de las negativas, porque en la práctica estoica se afirman las

positivas, como el gozo, la alegría o la serenidad: "El sabio nunca carecerá de alegría, pues ella nacerá de sus propias virtudes".[11]

Por tal razón, el estoicismo también es una mirada sobre el yo para ubicar los defectos de carácter y los errores lógicos. Esta mirada es el autoconocimiento del yo para, después, trabajar con el autodominio. Ahí es donde tienen lugar las prácticas diarias o los ejercicios como duchas de agua fría; ayunos prolongados sin agua ni alimento; comidas saludables, pero no costosas; lectura de poesía estoica o filosofía estoica; caminatas para meditar y disfrutar el tiempo presente, y revisiones diarias o semanales del comportamiento ante la adversidad.

Tales prácticas conducen a una profunda transformación interna, a una metanoia (μετάνοια); es decir, un cambio de mentalidad, y, en consecuencia, lo único que verdaderamente hace libre al humano. En esta transformación se consigue cierta paz, que para el estoico es *serenidad*, porque a diferencia de la paz cristiana, cuyo significado y pasado es *Shalom* (םולש), se puede compartir con los otros y depende directamente de la relación del yo con los otros, con el prójimo, ya sea Dios, la familia o la vida: "Si es posible, en cuanto dependa de ustedes, tengan paz con todos los hombres".[12]

Ésa es la máxima diferencia del estoicismo con el cristianismo, ya que la paz nace en la preocupación y cuidado del otro, no del yo. Para el cristianismo, ver a un paisano, vecino o amigo en pobreza y necesidad, inquieta y quita la paz; por ello, no se le puede negar la ayuda, el cuidado y soporte. En cambio, para el estoico, el mejor camino es no sentirse afectado por la realidad, la cual no es posible controlar, incluso, se debe dejar al necesitado en esa situación para que aprenda de ella por medio de la razón y pueda, después, superarla. Por todo eso, la paz del estoicismo es más bien un tipo de *ataraxia* (serenidad), la capacidad del individuo de mantener la calma en momentos de dificultad o angustia, por lo que, en esa medida, su concepto de *justicia* como tal no existe.[13]

La justicia de la manera más primitiva y común es entendida, según la Real Academia de la Lengua Española, como el principio moral que inclina a obrar y juzgar respetando la verdad y dando a cada uno (el Otro o el prójimo) lo que le corresponde. De hecho, para el estoico no hay actos buenos o malos, justos o injustos, ya que la justicia se entiende como comprensión de que no se tiene el control de los eventos de fortuna e infortunio. Lo que

---

[11] Lucio Anneo Séneca, *Sentencias de Séneca: sacadas de sus catorce libros (s. XVIII),* Juan Antonio Yeves (ed.), Madrid, Ollero y Ramos-Fundación Lázaro Galdiano, 1998, núm. 6 [en línea], https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/es/consulta/registro.do?id=3242

[12] *Ro* 12:18, versión Reina Valera, 1960.

[13] Rodrigo Braicovich, "La suspensión estoica del sentido de justicia. Estrategias y dificultades", *Revista Archai*, Universidad de Brasilia, Brasilia, núm. 27, 2019.

quiere decir que las cosas son como tienen que ser y por ello se debe actuar según la naturaleza humana y buscar el bien propio supremo con coherencia, *homologoumēnōs* (ὁμολογουμένως). Todo sucede como debe suceder; por eso es tan importante ser coherente y congruente con tus ideas. Un ejemplo de ello es que Epicteto negaba la naturaleza social y aseguraba que el sabio se aparta de la muchedumbre y por esa razón no discurre o medita sobre la justicia.

De entre los estoicos, sólo Marco Aurelio —el emperador romano— concibió un concepto de *justicia*, pues debido a su posición de poder e impacto social, debió reflexionar sobre ello. Su propuesta es la que aquí consideramos, porque está presente en varias culturas: "Sin embargo, preciso es que esta nueva orientación tenga siempre su origen en cierta convicción de justicia o de interés en la comunidad y los motivos inductores deben tener exclusivamente tales características; no lo que parezca agradable o popular".[14] Además, se debe tener valor y coraje para conseguir la justicia. Nunca se debe buscar con miedo o con apatía. Por su parte, Plutarco, expone la definición de Zenón, fundador del estoicismo: "Zenón, el citiense, contribuyó a esto al devenir la sabiduría como justicia en lo que se ha de distribuir, como templanza en lo que se ha de escoger, como coraje en lo que se ha de soportar".[15] Por ello, las prácticas estoicas, cotidianas, corporales y de autoexamen tienen una función correctiva que permite una mejor práctica de la libertad por medio de una ética personal, individual y una ética del yo. Pero nunca una ética social, comunitaria o política.

De este modo, se puede concluir que, en los estoicos, la justicia es individual, una justicia del yo. El sabio estoico es justo porque es libre de pasiones negativas, no tanto por su relación con los otros. Este tipo de justicia será muy fecunda en una época posmoderna, pues el yo, deformado en un narcisismo virtual, buscará siempre su libertad incluso a costa de los otros, y lo llamará *justicia*.

[14] Marco Aurelio, *Meditaciones, IV*, Madrid, Gredos, 1977, p. 85.

[15] Plutarco, "Sobre las contradicciones de los estoicos", *Tratados antiestoicos. Las contradicciones de los estoicos/ las nociones comunes*, Madrid, Gredos, 2004.

Estoicismo: ¿moderno o posmoderno?

> La posmodernidad es un estilo cultural de época, el posmodernismo es un movimiento artístico y teórico que asume como propios los valores de ese estilo cultural. El neoliberalismo es una estrategia ideológica para imponer determinados planes económicos. Posmodernidad y neoliberalismo son fuertemente diferentes y no por ello incompatibles, en tanto no buscan ocupar el mismo espacio.
> *Roberto Follari*

Nada hay más moderno que la exaltación del yo y de la subjetividad.[16] Por ello, ante la característica de la globalización del estoicismo, su presencia en redes sociales y la simplificación del andamiaje conceptual para consumo de las masas, algunos autores suelen denominarlo *estoicismo moderno* porque aparece en el siglo XXI. Pero ellos mismos se dan cuenta de que este estoicismo goza de una característica inusitada de la cual carecían en otros tiempos, debido a la existencia del internet: su radical transformación en producto de consumo de las grandes élites y su impacto mediático. La etiqueta de *moderno* fue colocada por algunos de sus más recientes divulgadores para eludir las críticas a la posmodernidad y a sus productos culturales; aunque, en realidad, el estoicismo moderno debe considerarse como el *neoestoicismo*. Esta corriente filosófica se dio en el siglo XVI y la difundió el humanista belga Justo Lipsio, quien en 1584 publicó un texto titulado *De constantia*, donde da a conocer su perspectiva filosófica y espiritual, una mezcla interesante entre cristianismo y estoicismo, en la que se enfatiza el ámbito espiritual. Algunos otros críticos de este fenómeno, como la doctora en filosofía Nancy Sherman, lo han etiquetado como *Pop Stoicism*; aunque tal etiqueta parece venirle bien, aquí se demostrará que hay mucho más en este estoicismo que sólo simplificación y diseño para el consumo.

Se puede denominar *estoicismo posmoderno*[17] a este nuevo fenómeno mediático de llevar a la vida cotidiana las enseñanzas de los estoicos clásicos.

---

[16] Descartes es considerado el precursor de la modernidad justamente por afirmar el yo, la conciencia y la subjetividad como criterio básico y fundamental de la existencia y la razón: "Pienso, luego existo". *Vid.* Jaime Barylko, "Del *cogito* a la modernidad", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,* San José, XXXIII, 80, 1995, pp. 69-72.

[17] En este ensayo, la palabra *posmoderno* no se usa de modo peyorativo o negativo; se emplea para designar un fenómeno de masas de un impacto ciertamente positivo, pues es la democratización más clara de la filosofía en la última década y es también una filosofía que se opone a la institucionalización de la propia filosofía al cuestionarse cómo y para qué la filosofía en la práctica vital. Entiéndase, entonces, que el término es descriptivo. Existe un

El estoicismo posmoderno se manifiesta más como un estilo de vida y quizás ahí radica su encanto. En lugar de ser visto sólo como una filosofía puesta en práctica vital, el estoicismo contemporáneo-posmoderno se muestra como una opción en el entretenimiento, pero con contenido.

Dicha distinción es de suma importancia, porque el término *estilo* alude a una moda, la cual es algo producido por el mercado del cual un individuo puede apropiarse. Estar a la moda no es un reduccionismo negativo, al contrario: tal característica del estoicismo posmoderno es redentora, porque no se presta al abuso de autoridad o del colectivo que se vive en las religiones, pues, en tanto que es una opción a nivel mercado y consumo, quienes practican el estoicismo no se ven sujetos a una institución redentora ni se tornan susceptibles a líderes y gurús que los vulneren u opriman, en virtud de que pueden optar por dejar su práctica sin consecuencias metafísicas o institucionales. Mientras que en una religión como el judaísmo, islamismo o cristianismo, el individuo está sujeto a sus autoridades y a su aparato institucional, en el estoicismo contemporáneo el individuo puede optar por esta doctrina sin un compromiso más allá que la autorregulación y el autocontrol, la sujeción a su razón y a su lógica, sin someterse a una divinidad tiránica y opresora, menos aún a sus ministros o administradores del *cratos* sagrado, cuya tiranía humana casi siempre es más grande e inmisericorde que la divina.

En efecto, con esta moda filosófica no hay compromiso social, porque el primer y único compromiso es con uno mismo. No hay como tal una práctica de caridad con el prójimo o con el Otro como sí la hay en el cristianismo. En esto, el estoicismo posmoderno es muy parecido al budismo, porque la verdadera misericordia se practica dejando al otro en su destino, karma o realidad que necesita para su autoaprendizaje, aunque dicha realidad sea opresiva y miserable.

Esta nueva interpretación del estoicismo permite llamarlo *posmoderno,* porque lo define sin los conceptos de *espíritu*, *alma* ni divinidad operante. En una época donde la crisis metafísica del sentido (muerte de Dios, entendido como sujeción a las tradiciones y las instituciones) ya ha tenido lugar y no hay espacio ni opción para la metafísica cristiana o judía profundamente espirituales, metafísicas que disciplinan e instruyen el alma, entidad que ya no existe en un mundo sin metafísica: en este desierto espiritual, los *mass media* anhelan una herramienta, método, a saber, *camino,* hacia un bienestar mental, emocional y psicológico equiparable a la paz cristiana o a la se-

ensayo académico que opta por definir el estoicismo como una alternativa a la contemporaneidad, tratando de eludir o escabullirse de la discusión posmoderna. *Vid.* J. A. Restrepo Rozo, *op. cit.*

renidad budista, pero sin el compromiso, disciplina, renuncia y, sobre todo, sin la sujeción a las autoridades e instituciones que ello implica.

A continuación, se enlista una serie de comportamientos o características de este nuevo estoicismo para considerarlo posmoderno:

- Desconfianza en el saber totalizador y legitimador.

El estoicismo posmoderno es, por definición, una renuncia a conocerlo y controlarlo todo. Es aceptar los límites que tiene el individuo, enfocarse sólo en el autoconocimiento; no busca legitimar ni legitimarse, salvo por acciones y emociones a sí mismo. En esta medida, tampoco hay una entidad espiritual omnisciente que legitime la doctrina del estoico, pues su doctrina es ciento por ciento racional y humana.

- Rechazo al énfasis de lo nuevo y de la categoría de superación.

La recuperación de lo viejo es demostrar que no se requiere nada nuevo u original, sino lecturas, prácticas y estrategias distintas y diferentes entre sí. En este sentido, el estoicismo posmoderno no busca algo nuevo para superar los retos de la vida cotidiana; al contrario, da una mirada al pasado y rescata de entre las ruinas aquello que aún late y vive, a saber, la sabiduría estoica.

- Renuncia a concebir la historia como un proceso universal o necesario.

El estoicismo posmoderno no busca ningún fin, salvo el de una muerte digna y bella. No ve en el exterior la mano de una teleología que tiende al progreso o a la utopía; no hay un pasado que torture o sea culposo ni un futuro que se pueda controlar, sino un presente significativo desde el cual se realiza un autoexamen para lograr la autarquía.

- Rechazo a identificar la razón con la razón científico-técnica.

La razón en este tipo de estoicismo no es ni científica ni técnica; es ética, moral y emocional. El conocimiento debe servir al humano para conocerse a sí mismo, autogobernarse, autocuidarse.

- Énfasis en el paradigma de la multiplicidad.

A diferencia de la filosofía enclaustrada en las universidades y que se empolva al mismo ritmo que los libros en una vieja y olvidada biblioteca, el estoicismo posmoderno hace énfasis en lo múltiple, en la experiencia individual; por ello, sus retos y dinámicas están enfocadas en el individuo. La práctica del estoicismo en estos momentos no tiene una institución regulada como tal, sino pequeños grupos de apoyo y organizaciones grandes que se encargan de dar enfoques y gestionar el aparato conceptual, así como de proveer herramientas de lectura e interpretación y praxis.

Hay muchas más ventajas en este nuevo estilo del estoicismo que contradicciones o desventajas. Primero, con el autodominio, autocuidado y autoconocimiento, sin duda podría verse reflejado en el ámbito social. Por supuesto, se corre el riesgo de un narcisismo y una indiferencia social exacerbada; por desgracia, esto existe desde hace muchos años, aunque sin el rigor, la precisión y la disciplina de un método filosófico. Tal vez, con el estoicismo como camino a la paz y a la justicia en la vida cotidiana de cada uno, sea posible una paz y una justicia colectiva y universales.

Ciertamente, los estoicos no conocerán nunca la paz cristiana, que es un regalo divino; una paz que está en relación y en deuda siempre con el Otro, con Dios, con Cristo, con el prójimo y con la Iglesia. Una paz que bien hizo en definir el apóstol Pablo que sobrepasa todo entendimiento,[18] pues no es una paz racional ni posible por vías humanas, no hay método ni camino que la consiga. No la obtiene aquel que desarrolla el autodominio, sino quien se deja dominar por Cristo.[19] No la consigue aquel que se autoconoce, sino quien es conocido de Cristo.[20] No la consigue el sabio, sino el necio, el loco o el débil: aquellos que no pueden por sus propias fuerzas librarse del yugo del vicio (alcoholismo, drogadicción, adicción al sexo) y de los placeres (fornicación, banqueteos, vanidad) y pasiones negativas (enojo, ira, depresión).[21] Esa paz cristiana es divina e irracional y, desde un punto de vista racional y filosófico, imposible; por ello, la paz y la justicia que propone el estoicismo posmoderno parece más real y posible, como la belleza gracias a los filtros de *Instagram* o de *Snapchat.* Se presenta casi de inmediato cuando pones en práctica algunos de sus ejercicios.

Imaginar una juventud y una comunidad de empresarios y emprendedores leyendo a Séneca, Marco Aurelio y Epicteto se disfruta tanto como la cercanía de un analfabeto a la literatura o la filosofía. La opción de que sus

[18] "Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, guardará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús." *Vid. Flp*, 4: 7.

[19] "Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas; porque mi yugo es fácil y mi carga ligera." *Vid. Mt,* 11: 29-30.

[20] "No todo el que me dice 'Señor, Señor', entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos. Muchos me dirán en aquel día: 'Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre echamos fuera demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?' Y entonces les declararé: 'Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad'." *Vid. Mt,* 7: 21-23.

[21] "Sino que lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es, a fin de que nadie se jacte en su presencia. Mas por él estáis vosotros en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención; para que, como está escrito: El que se gloría, gloríese en el Señor." *1 Cor,* 1: 27-31.

prácticas vitales y cotidianas no sean sólo para producir dinero o bienes materiales, sino un camino excelente para desarrollar la capacidad reflexiva, el autoconocimiento y autodominio necesarios para ejercer con justicia su poder y para administrar su dinero, se muestra como una solución inmediata y rápida para una paz y una justicia de impacto social. Resulta estimulante imaginar un escenario futuro donde los practicantes del estoicismo luzcan como describe Marco Aurelio al sabio estoico: "Y si todos los hombres desconfían de él, de que vive con sencillez, modestia y buen ánimo, no por ello se molesta con ninguno, ni se desvía del camino trazado que le lleva al fin de su vida, objetivo hacia el cual debe encaminarse, puro, tranquilo, liberado, sin violencias y en armonía con su propio destino."[22]

No obstante las múltiples críticas que se podrían hacer a este nuevo resurgir del estoicismo, lo cierto es que otra de sus ventajas —una de las más importantes y relevantes para quienes gustan de la filosofía y acaso la más destacada— es el retorno de la propia filosofía como producto de consumo y práctica vital y cotidiana de los ciudadanos, una consejería de líderes.

Este estoicismo podría considerarse un retorno de la filosofía a la esfera pública, pues se deja ver como una herramienta poderosa y eficaz para el gobierno y la administración del yo y, con ello, de empresas y, quizás más tarde de gobiernos de todo tipo. Sin duda, este resurgir posibilitará financiamientos a, por lo menos, investigaciones, universidades y filósofos. Justo en un momento tan crítico en la historia del pensamiento, porque las humanidades en general y, en especial, la filosofía, estaban sufriendo una estrepitosa caída y una muerte lenta debido a su bella inutilidad.

[22] Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1997, pp. 78-79.

FILOSOFÍA CRÍTICA EN MÉXICO. EL "JOVEN" MARX, ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y EL "TRADUCTOR" BOLÍVAR ECHEVERRÍA

CRITICAL PHILOSOPHY IN MEXICO. "YOUNG" MARX, ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ AND THE "TRANSLATOR" BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Carlos Oliva Mendoza*

RESUMEN En el siguiente artículo, se plantea la relación compleja y divergente entre Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez, la cual parte de la reconstrucción y arqueología del trabajo de traducción y edición que se hace en *Los cuadernos de París*. En este contexto, el escrito introduce la obra de Marx, resume los cuadernos y señala que el problema de la mercancía universal, el dinero, está presente de manera decisiva en esos manuscritos, de la misma manera en que se desdoblará en *El capital* y su teoría del fetichismo mercantil y dinerario.

ABSTRACT In this article, I work on the complex and divergent relationship between Bolívar Echeverría and Adolfo Sánchez Vázquez. I based the discussion on the reconstruction and archaeology of the translations and editing work they do on Marx's *Paris Manuscript's*. In this context, my writing introduces the work of Marx, resumes the notebooks, and points out that the problem of the universal commodity, money, is decisively present in these manuscripts, in the same way that it unfolds in *Capital* and its theory of money and mercantile fetishism.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Marxismo crítico, marxismo mexicano, la obra de Marx, dinero, enajenación, propiedad privada y mercancía, nación, Estado y capital

Keywords
Critical Marxism, Mexican Marxism, Marx's work, money, alienation, private property and commodification, nation, State and capital

Lo que acontece en la relación crediticia
no es una abolición del dinero
y su superación en el hombre, sino la
transmutación del hombre en *dinero*,
la *encarnación* del dinero en el hombre.
Karl Marx

En 2019, Aureliano Ortega publicó una serie de trabajos que titula *Ensayos sobre marxismo crítico en México (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. En ese libro, Ortega reitera, como lo ha hecho gran parte de la tradición filosófica del marxismo mexicano, en que las ideas de *enajenación* y *revolución* son los conceptos centrales del discurso crítico; insiste, a la par, en su importancia práctica. Además, señala lo que, a mi parecer, es la tesis más importante de ese trabajo: el inicio de la teoría crítica en México va de la mano de la obra de José Revueltas.

Escribe Ortega:

> En México, el marxismo crítico es una materia cuya presencia y consolidación es episódica y tardía, además de ser asunto de unos cuantos autores "poco corrientes". Su primera manifestación, mientras no exista evidencia de lo contrario, se asocia al pensamiento y la práctica de José Revueltas. A través de su obra literaria y de su obra teórica y política, Revueltas, ya en el curso de los años cuarenta del siglo pasado, propone un ambicioso dispositivo crítico para enfrentar los problemas fundamentales del movimiento comunista mexicano: en primer lugar, la "inexistencia histórica" de un auténtico partido de clase obrera en México, en segundo, la locura brujular que desde siempre aqueja a sus teóricos y dirigentes; finalmente, una *Dialéctica de la conciencia* en la que la crítica y la autocrítica, conducidas a través de una originalísima versión de la dialéctica marxista, conservan un lugar central.[1]

[1] Aureliano Ortega Esquivel, *Ensayos sobre marxismo crítico en México (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca, 2020, p. 24.

La idea no sólo interesante en sí misma plantea cuestiones relevantes para el discurso crítico mexicano. En primer lugar, invita a pensar la consolidación teórica de ese discurso en los setenta, pues si bien la obra de Revueltas es publicada entre 1941 y 1975, sus trabajos filosófico-políticos tienen un centro de gravitación muy relevante en los años previos y posteriores a la masacre militar que conduce el Estado mexicano, en 1968.

Asimismo, llama a reflexionar de manera detallada sobre dos pensadores que, entre otros, articularon el discurso crítico contemporáneo en la filosofía mexicana: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. Si bien éste será el asunto del ensayo que escribo, es fundamental insistir en que el discurso crítico de los setenta y ochenta debe ser articulado de manera compleja y profunda, y debe tener en la mira incorporar otras voces de esa crítica marxista que se articuló en los años previos a la plena instauración del capitalismo neoliberal en México. Un libro central para recrear ese panorama histórico de la filosofía crítica mexicana es el texto de Mariflor Aguilar, *Teoría de la ideología*, publicado en 1984, pues responde a un marxismo muy diferente del que cultivaran Revueltas, Echeverría y Sánchez.[2]

En ese amplio contexto y con este trabajo me referiré a dos posturas radicalmente diferentes frente a la obra de Marx: la de Adolfo Sánchez Vázquez y la de Bolívar Echeverría, respecto de sus apreciaciones sobre lo que el primero llamaba *la obra del "joven Marx"*. De manera específica, voy a revisar el trabajo conjunto que realizaron sobre los *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* y a plantear una hipótesis sobre el centro de la teoría marxista de Sánchez Vázquez, frente a la teoría crítica de Echeverría.

Marx y el proyecto crítico

Karl Marx nace en Tréveris en 1818 y muere en Londres en 1883. De esos 65 años de vida, dedicó 45 a desarrollar la teoría de su trabajo centrada en el discurso crítico de *El capital* y el capitalismo. Esto significó un parpadeo en la historia de la humanidad.

A los 23 años, Marx se titula como doctor en filosofía con su trabajo sobre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro. En 1881, escribe uno de los últimos manuscritos publicados a la fecha acerca de sus apuntes sobre antropología y que tienen como base la lectura de *La sociedad primitiva,* de Lewis Morgan.

En ese arco de tiempo, su último libro corregido y publicado por él es el tomo I de *El capital*, en la versión francesa de 1875, ocho años después de

[2] Sobre el trabajo de Aguilar, puede verse mi texto "La teoría crítica en la obra de Mariflor Aguilar", *Crítica, hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre la obra de Mariflor Aguilar Rivero*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca, 2019.

la edición alemana de 1867. En ese mismo año, escribe la *Crítica al programa de Gotha;* posteriormente, da a conocer el capítulo x, que escribe para el *Anti-Dühring,* de Engels (1877), y la carta a Vera Zasúlich (1881). De vez en cuando, trabaja sobre los inconclusos tomos ii y iii de *El capital* y hace notas a la *Economía política* de A. Wagner y de los manuscritos que surgen de leer y trabajar sobre *La sociedad primitiva*. Quizás existen muchos más manuscritos, pero no obras entregadas a la imprenta por él.

Su último libro, insisto, es el volumen i de *El capital*. Los tomos ii y iii serán editados y publicados por Engels en 1885 y 1894, con base en los manuscritos de 1863-65 y las eventuales correcciones y ampliaciones que hiciera Marx hacia el final de su vida. Lo que se conoce como el tomo iv de *El capital*, las "Teorías sobre la plusvalía", tiene como fuente un amplísimo borrador redactado entre 1862 y 1863 (por cierto, de entre las miles y miles de páginas que constituyen los trabajos previos a la primera redacción de *El capital*, Bolívar Echeverría extrajo y tradujo una mínima y brillante selección que tituló *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. Extractos del manuscrito 1861-1863*).

Si pensamos en la génesis de todo este material —que se llama, de manera polémica, *la obra del Marx de madurez*—, podemos decir que se encuentra en sus trabajos de 1843, en específico, en el manuscrito intitulado *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* —donde existe ya un establecimiento del discurso y dispositivo crítico que el autor de *El manifiesto comunista* no abandonará en toda su vida— y en los *Manuscritos económico-filosóficos*, de 1844, un texto central en la formación del discurso crítico en México. Sumado a estos borradores, existen, entre muchos manuscritos no publicados o extraviados, unos apuntes que Bolívar Echeverría traduce, edita y anota en los *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* y que Adolfo Sánchez Vázquez introduce con un estudio de 97 páginas. Este texto de Marx puede leerse como un camino que el discurso crítico mexicano no siguió, sino sólo de manera subterránea desde la obra de Bolívar Echeverría, al alejarse de la interpretación que hace Adolfo Sánchez Vázquez.

Los cuadernos de París

El texto de Marx fue publicado por primera vez en alemán en 1932 con el título de *Ökonomische Studien* (Exzerpte). En español, Era lo publica en 1974 e Ítaca lo republica en 2011. En las primeras páginas del texto, Sánchez Vázquez anota: "Por vez primera ofrecemos aquí a los lectores de lengua española, en la fiel y cuidada versión de Bolívar Echeverría, las notas de lectura de 1844 del joven Marx que dan testimonio de su

primer encuentro con las obras de los economistas burgueses".[3] Y añade: "Nuestro estudio 'Economía y humanismo' que precede al texto de Marx recoge y desarrolla ideas que tuvimos ocasión de exponer, hace dos años, en un curso monográfico impartido en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y en un seminario llevado a cabo, bajo nuestra dirección, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM".[4] La fecha de esta "advertencia preliminar" es diciembre de 1972, firmada en la Ciudad de México.[5]

Los *Cuadernos de París* son una serie de comentarios, notas de lecturas y mónadas teóricas que se basan en la lectura de libros o artículos de Say, Smith, Mill, McCulloch, Ramsay, Ricardo, Boisguillebert, entre otros. Desde esos autores, Marx hace referencia a Prévost; de manera frecuente, a las lecturas sobre Ricardo y Daire. Echeverría advierte que la traducción es la totalidad de los cuadernos escritos por Marx entre enero de 1844 y enero de 1845, con excepción de resúmenes no comentados o "comentarios a cuestiones de detalle de las obras extractadas" por el autor. Se trata de cinco cuadernos —I, II, IV, V y VIII— y la transcripción de una hoja suelta en la que Marx resume el "Esbozo de una crítica de la economía política" de Engels, publicado en 1844, el cual es el único número de los *Anales Franco-alemanes*.

Es interesante ver en esa prehistoria de *El capital* —el resumen del texto de Engels— la génesis del trabajo que el militante comunista desplegará en los siguientes cuarenta años de su vida. En ese momento, Marx plantea el problema en los siguientes términos: el origen de la crítica filosófica de la economía política es la existencia de *la propiedad privada*; su consecuencia inmediata: *el capital comercial*; su categoría de despliegue social: *el valor*. Años después, en *El capital* y sobre esta misma estructura, se puede interpretar que el origen de la crítica debe ser *la mercancía*, su consecuencia *el intercambio mercantil* o *el capitalismo mercantil* y su forma social el *fetichismo mercantil*.

Marx apenas esboza una diferencia entre lo que en ese entonces llama *valor real abstracto* y *valor de cambio* y el impulso de la sociedad de capita-

[3] Karl Marx, *Los cuadernos de París (Notas de lectura de 1844). Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez* (trad. de Bolívar Echeverría), México, Ítaca, 2011, p. 9

[4] *Idem*.

[5] Si Echeverría llega a México en 1968 y Sánchez Vázquez habla de cursos de 1970, podemos presuponer que este y otros trabajos fueron realizados en conjunto desde finales de los sesenta y que siguieron por buena parte de los setenta. Por ejemplo, en el "El materialismo de Marx", texto publicado en *Historia y sociedad* en 1975, el filósofo ecuatoriano-mexicano, Echeverría, señala que parte del estudio y replanteamiento que propone de las *Tesis de Feuerbach* de Marx tiene en cuenta los estudios que Sánchez Vázquez hace al respecto en la versión de 1967 de la *Filosofía de la praxis*.

les a producir, según un cálculo de utilidades (está aquí elidido el problema de la forma natural y del valor de uso, aunque podrá deducirse de la idea que Marx ya había pensado, de que hay un valor "real": el uso que damos a las mercancías, que se manifiesta en la reproducción simple y no acumulativa). Sin embargo, lo que en esa hoja suelta ya aparece es lo siguiente: las equivalencias mercantiles no son tales (aquí ya hay un punto central para estudiar las múltiples formas en que se extrae plusvalor); la fijación de los precios tiene que ver con la creación de monopolios; es central en el esquema del capital el problema de la renta de la tierra, así como las configuraciones del crédito y del salario.

La primera conclusión trascendental del texto se encuentra en el acápite ocho del "Cuaderno iv". Ahí, Marx se da cuenta de que el flujo mercantil está regulado por el precio, no por ninguna determinante interna de la producción o consumo de la mercancía. Si bien aún no hay esbozos de su teoría semiótica del precio —como expresión dineraria de la mercancía—, es fundamental la indicación de la autonomía del precio frente a la producción: "dado que en economía política sólo se trata ya de precios de mercado, las cosas ya no son consideradas en relación con sus costos de producción ni éstos teniendo en cuenta a los hombres, sino que toda la producción es considerada al tráfico sordo".[6]

Echeverría anota a pie de página cuáles son las ideas contra las que Marx está hablando. Por un lado, la idea del *precio primitivo* de Ricardo: "El trabajo […] fundamento del valor de las cosas […] la cantidad de trabajo necesaria para producirlas […] la regla que determina las cantidades respectivas de mercancías que se pueden entregar a cambio de otras […] en el precio de mercado de las mercancías cierta *desviación* accidental y pasajera de este *precio primitivo y natural* ".[7] Y contra Adam Smith y su idea del *primer precio*: "El trabajo fue el primer precio, la moneda que se pagó en la compra primitiva de todas las cosas. No fue en modo alguno con oro o con dinero, sino con trabajo con lo que fueron compradas originariamente todas las riquezas del mundo. Su valor para quienes las poseen y buscan cambiarlas por nuevos productos es precisamente igual a la cantidad de trabajo que ellas están en condiciones de comprar o encargar".[8]

Desde esta postura, Marx alcanza el punto nodal de sus notas: la idea de que la posesión central o la propiedad privada determinante en el capital es la del *dinero*, en tanto intermediario del cambio mercantil.

---

6 K. Marx, *Los cuadernos de París,* p. 113.

7 *Idem*.

8 *Apud* Adam Smith, *Los cuadernos de París.*

> Lo esencial del dinero no consiste ante todo en ser la enajenación de la propiedad, sino en el hecho de que la *actividad mediadora* —el movimiento o acto *humano*, social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros— se encuentra *enajenada* en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una *cosa material*, exterior al hombre [...] Incluso la *relación* con las cosas, la operación humana con ellas se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y que está sobre él.[9]

Estos párrafos pueden reflejarse, perfectamente, con la teoría del fetichismo, expresada hacia el final del capítulo I de *El Capital*.

Marx continúa su reflexión sobre el dinero; esta presencia exterior y superior al ser humano es teologal, se manifiesta como un Dios —culturalmente—, señala y sustituye la figura del Cristo. El dinero es la fuente de mediación y sentido en las sociedades capitalistas. En esta exploración primaria del fetiche dinerario, Marx ya señala una de las tesis determinantes de toda la teoría crítica: *el dinero es una mercancía más*. No es una entidad neutral o externa a la socialización, es un engranaje que da sentido, jerarquiza, cicatriza y marca un patrón de despojo, acumulación y explotación dentro del capital. El dinero es al capital lo que la sangre al cuerpo animal.

De ahí que la economía política incordie los sistemas monetarios porque en estos todavía hay una reminiscencia de un sentido natural, estatal, patrio, que se manifiesta en la adoración del oro y en el orgullo de la riqueza de las naciones. La sabiduría de los economistas radica, señala Marx, en que poseen "la capacidad de abstracción suficiente para reconocer esta existencia del dinero como un tipo de mercancía y, por tanto, para no creer en el valor exclusivo de su existencia oficial como metal precioso".[10]

Marx detecta un elemento aún más potente en la constitución estructural del dinero dentro de la modernidad capitalista. A la "superstición tosca" de los sistemas monetarios, se suma la "superstición refinada" de la economía política. Sobre la base del sistema monetario estatal nacional, opera el verdadero sistema de plusvalorización del capital: el sistema crediticio, basado en el capital impreso: "el papel moneda y los numerosos *representantes en papel del dinero* [...] son la forma *perfeccionada* de presencia del *dinero como dinero*, y constituyen un momento necesario en el progreso y desarrollo del sistema monetario".[11]

Tiempo después, a este esquema civilizatorio que Marx detecta desde la *mercancía dinero*, pueden establecerse las hipótesis sobre el sistema crediticio y su materialización como sistema bancario. En ese contexto, se pre-

---

[9] K. Marx, *op. cit.*, pp. 126-127.
[10] K. Marx, *op. cit.*, p. 130.
[11] *Ibidem,* p. 131.

gunta, ¿en qué consiste la esencia del crédito? Y una de las respuestas más sofisticadas que alcanza es la siguiente: "El crédito se vuelve simplemente un *intermediario* agilizador del intercambio, es decir, es el *dinero* mismo, elevado a una forma completamente *ideal*. El *crédito* es el juicio en términos *económicos* sobre la moralidad de un hombre".[12] Y lo mismo sucede cuando el crédito es otorgado de una u otra forma por el Estado —señala Marx—: el mismo estado se vuelve un "juguete" de los comerciantes.

A partir de este momento, el "Cuaderno IV" hace un estudio del egoísmo como esencia de la humanidad y su despliegue hacia el lucro y la ganancia. Marx no alcanza a ver la forma social e histórica de los propietarios de capital con la precisión que está vista en manuscritos posteriores y en *El capital*. Sin embargo, desde ese presupuesto esencialista de la filosofía política, el ser humano —un ser egótico e individual que socializa a partir del trueque de bienes para su propio placer— empieza a descifrar y perfilar el elemento central del capitalismo: la forma mercantil y su codificación en los sistemas dinerarios de expresión: el precio, el salario, la renta, el interés. Indica, por ejemplo: "La separación entre el trabajo, el capital y la propiedad de la tierra, así como la separación de cada uno de ellos respecto de sí mismo, y finalmente la separación entre el trabajo y el salario, entre el capital y la ganancia, y entre la propiedad de la tierra y la renta, vuelve manifiesta la enajenación tanto en la figura de autoenajenación como en la enajenación recíproca".[13]

La lectura de Adolfo Sánchez Vázquez

En 1939, a bordo del Sinaí, muchos españoles, entre ellos Sánchez Vázquez, se exilian hacia México, en busca de refugio ante el primer gran triunfo del fascismo en Europa. En treinta años, el poeta y filósofo español exiliado en México ya se consolida como un marxólogo muy importante en la segunda mitad del siglo XX. Sánchez Vázquez es determinante para la lectura de Marx en América Latina, en especial, para establecer una tradición que tiene un impulso decisivo a partir del triunfo y establecimiento de la Revolución cubana (1959), y que consiste en perfilar un marxismo de carácter humanista. Dicha teoría de izquierda se centra en la categoría de trabajo enajenado y en la utópica reconfiguración, humanista, de las relaciones de producción. Se trata de un marxismo que no se constituye como teologal —otra corriente fundamental en el marxismo latinoamericano—, sino como un marxismo que se autonombra materialista y revolucionario, pero que no duda en postularse permanentemente como una propuesta moral.

[12] *Ibidem,* p. 134.
[13] *Ibidem*, p. 141.

En este contexto, los trabajos de Sánchez Vázquez están orientados, en buena medida, a realizar una genealogía e historización de la obra de Marx y se centran en lo que él llama *la obra del "joven Marx*". En la filosofía mexicana, son otros autores los que realizarán los estudios sistemáticos de las llamadas *obras de madurez* del filósofo alemán. Sánchez Vázquez se centra en los *Manuscritos de 1844* y desde ahí plantea su trabajo estético y su filosofía de la praxis que constituyen los dos núcleos de su obra. No es extraño al mostrar su interés en realizar estudios sobre los *Cuadernos de París*, una serie de apuntes contemporáneos a los *Manuscritos* referidos, pues, además, señala que la atención que merecen esas notas es mucho mayor. Si bien Bottigelli, Mandel, Naville, Lapin, Mészáros y Giannotti ya habían contribuido al estudio de los cuadernos, él hace girar su interpretación desde la siguiente premisa: "Al criticar al Estado moderno, Marx no puede quedarse en la esfera de la organización y las relaciones políticas, y tienen que pasar al plano de las relaciones materiales. Por ello, para salvar el límite con que tropieza su crítica de la filosofía política especulativa de Hegel tiene que iniciar una crítica de la economía política. La filosofía empuja así forzosamente hacia la economía".[14]

La lectura de Sánchez Vázquez parte de una idea disciplinar del conocimiento y de una idea demasiado estrecha de lo que puede la filosofía. Recordemos que a Sánchez Vázquez le gustaba repetir la idea de que la crítica es la cortesía del filósofo, y quizá se pueda decir, saltando la urbanidad, que en él la crítica opera como cortesía y no como destrucción, no como un contradecir destructivo. Por ello, a lo largo de todo su estudio, enfatiza que Marx se ve orientado a los estudios económicos y que gran parte de los problemas del "joven Marx" es que sigue atado a la propia filosofía idealista alemana; pero Marx es, desde un principio, un crítico que pretende entender y derruir diversas formas estructurales de las sociedades capitalistas a principios del siglo XIX. En su obra, la crítica filosófica se transforma en crítica de la economía política, pero nunca deja de ser crítica en su sentido más elemental: una crónica, en este caso, de los espacios modernos que se encuentran arruinados por el capital.

Sistematicemos la lectura de Sánchez Vázquez. Se trata de un texto que recorre casi todas las notas, y las explica desde la premisa señalada: Marx empezaría un brillante acercamiento a la economía que es opacado por una serie de presupuestos esenciales de la filosofía. Destaca entre éstos el hecho de considerar la existencia de la propiedad privada como el origen de la socialidad enajenada y el egoísmo como esencia de lo humano. El problema para el filósofo español-mexicano es que, al partir de estas premisas, como vimos en el apartado anterior, Marx descalifica la teoría de Ricardo y

[14] Adolfo Sánchez Vázquez, "Economía y humanismo", *Cuadernos de París,* p. 22.

Smith del valor trabajo y no se encuentra en condiciones, dentro de la teoría económica, de vislumbrar "la teoría de la explotación". No puede, por lo tanto, avanzar hacia la teoría del plusvalor, respecto de las relaciones de producción (esto es, a la teoría que entiende al plusvalor como trabajo impago que realiza el obrero y roba el capitalista).

Por el contrario, como bien detecta Sánchez Vázquez, tanto para el "joven" Engels, como para el Marx de los cuadernos, "el destino de la economía no se juega en la producción, sino en el comercio, en el de la circulación de mercancías, en el 'tráfico sórdido' de los productos en que, bajo la determinación de la competencia, el valor real de éstos se transforma en valor comercial o cambio".[15]

Como he dicho, ésta no es una reflexión diferente de la de los primeros tres capítulos que abren *El capital,* donde se estudian la forma mercantil, las relaciones de intercambio y el papel de la mercancía general y universal: el dinero. Por tal motivo, es extraño que Sánchez Vázquez no lo detecte, sino que insista en que esta discusión es ajena a *El capital.*

No es así; el mismo Sánchez Vázquez reconoce la potencia de la teoría del dinero que ya se encuentra aquí diagramada; lo que no alcanza a ver es que esa teoría ya está proyectándose como el sistema semiótico del capital, como el lenguaje de los precios que establecerá dicho capital, ese jeroglífico indescifrable que, desde la perspectiva de estos cuadernos, además es el lugar donde se valoriza el valor, donde se valoriza, posee y codifica lo que, en efecto, Marx aún llama tan sólo *propiedad privada* y no forma mercantil.

Sánchez Vázquez recuerda que Marx ya ha tratado el tema del dinero en *Sobre la cuestión judía* y en los *Manuscritos del 44*; sin embargo, anota que a los apuntes sobre el dinero de los *Cuadernos* "no sólo no les van a la zaga por su viveza y brillantez, sino que los superan por la precisión y densidad de sus ideas".[16] Y es que el autor de la *Filosofía de la praxis* observa que no sólo está ahí concentrada ya la teoría del dinero que se desarrollará como la teoría del fetichismo dinerario, sino que Marx ya desarrolla, con increíble precisión, el papel del sistema crediticio y bancario y apunta cómo esos sistemas ajustan y subordinan tanto a la nación, como al Estado modernos.

Sánchez Vázquez no ve que falta ahí la clave de la forma mercantil y la transformación conceptual de la propiedad privada en propiedad de la mercancía dineraria. Por el contrario, insiste en que el dinero y el crédito están operando como una entelequia filosófica-teologal para explicar el principio abstracto e intemporal de la propiedad privada y el egoísmo humano. Así, cuando Marx señala que "una vez presupuesta la relación de intercambio el

[15] *Ibidem*, p. 43.
[16] *Ibidem*, p. 72.

trabajo aparece como trabajo dirigido inmediatamente al lucro",[17] Sánchez Vázquez acota:

> El intercambio al que se refiere el pasaje anterior no es el simple intercambio de productos mediante el cual los productores complementan la satisfacción de sus necesidades, sino […] el intercambio en las condiciones de la propiedad privada, el intercambio de posesiones que llevan en sí la marca de la separación entre el productor y la propiedad sobre su producto. Todo trabajo en las condiciones de un trabajo semejante no puede tener otro carácter que el de trabajo lucrativo o enajenado, y la circulación en este sistema se efectúa forzosamente con los productos de ése, que son necesariamente propiedades privadas. En ese sentido, el trabajo enajenado presupone el intercambio de propiedades privadas. El trabajo enajenado, presupone, en realidad, la propiedad privada.[18]

Aquí, lo que hace el filósofo es insertar la idea de trabajo enajenado y desconectar la idea de Marx: el lucro se da por la mediación del dinero en el intercambio. El dinero se va autonomizando hasta que domina, por medio del crédito, que es su forma ideal, no sólo a todas las mercancías, sino al mismo ser humano. No es, pues, la esencia la propiedad privada que enajenaría todo trabajo, sino la circulación del dinero que, en efecto, enajena el trabajo al convertirlo en trabajo lucrativo, en trabajo productivo-mercantil.

Ahora, el paso que realiza Sánchez Vázquez es fundamental para su propio marxismo de carácter humanista. Él dirá que, posteriormente, Marx, y de manera perfilada desde el texto alterno de los *Manuscritos*, se da cuenta que el origen no es la propiedad privada o el intercambio de dinero, sino las relaciones sociales e históricas de producción. Es ahí donde se genera el trabajo enajenado y por medio de un sujeto revolucionario —el proletariado— donde se puede transformar la realidad.

> El problema que se planteará más tarde desde *La ideología alemana* y cuya solución fundará científicamente en *El capital*, será el establecimiento de relaciones verdaderamente humanas (relaciones socialistas de producción) sin renunciar al desarrollo de las fuerzas productivas modernas —y, por el contrario, para impulsarlas aún más—. Es decir, relaciones humanas en las condiciones de la producción industrial moderna en la que el trabajo y sus productos han perdido ese carácter personal que correspondía a la fase artesanal.[19]

[17] *Ibidem*, p. 143.
[18] *Ibidem*, p. 85.
[19] *Ibidem*, p. 91.

Como puede verse en esta cita, Sánchez Vázquez confía en que, dentro de las relaciones de producción —sin renunciar al desarrollo de las fuerzas productivas modernas, por el contrario, para impulsarlas aún más—, se puede establecer un esquema de relaciones verdaderamente humanas, en algo que él llama *relaciones socialistas de producción*. Me pregunto si en esa utopía la mercancía producida continúa siendo la base de socialización.

Concluye Sánchez Vázquez que la "ceguera teórica del joven Marx", al rechazar la teoría del valor trabajo de los economistas clásicos, se debe a que está planteada por Ricardo y Smith como sanción y justificación de la explotación. Concluye que, gracias a una postura moral-revolucionaria, Marx se equivoca al no reconocer la teoría burguesa de la ley del valor; extraña argumentación que centra la claridad en una idea moral muy intrincada. Se filtra aquí un poco de luz sobre una de las causas morales de los grandes errores y equívocos del marxismo mexicano y no precisamente de Marx, quien dibujaba ya en esos *Cuadernos* una crónica crítica de la tecnología del dinero dentro del capital.

El marxismo del traductor de los *Cuadernos*

El único documento donde, de manera explícita, se hace un deslinde teórico entre las propuestas de Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez es una breve lectura en el Palacio de Minería el 6 de marzo de 1987, con motivo de la presentación del primer libro de Echeverría. Dice ahí el marxista español: "Permítanme iniciar mi intervención en esta presentación del libro de Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, recordando que lo conozco desde que pasó por mis clases y seminarios como profesor adjunto, dejando una firme huella; y que después he seguido de cerca sus ejemplares traducciones y sus textos diversos, escasos y densos, pero ricos en ideas y creativos".[20]

Andrés Barreda, en una de las tres reconstrucciones biográficas que existen sobre Echeverría, comenta que llega a la Facultad de Filosofía y Letras "cuando ocurre un seminario de lectura de la *Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre, coordinado por el doctor Sánchez Vázquez, lo que le permite intervenir con una lectura e interpretación del pensamiento de Sartre que resulta muy avanzada. Sánchez Vázquez no tarda en invitarle a colaborar como traductor de textos de Bertolt Brecht dentro de su antología de *Marxismo y Estética*".[21]

[20] A. Sánchez Vázquez, "Crítica y marxismo", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, México, núm. 11, 2008-2009, p. 19.

[21] Andrés Barreda, "En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría", *Crítica de la modernidad capitalista,* Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de

Hasta la fecha, en la reconstrucción biográfica más completa de la vida y obra de Echeverría, Stefan Gandler también se refiere al primer encuentro con el exiliado español: "Al poco tiempo de establecerse en la Ciudad de México hace contacto con Adolfo Sánchez Vázquez, quien lo invita a desempeñarse como profesor adjunto. Más tarde, habrá de reconocer que, aunque nunca fue 'discípulo' de Sánchez Vázquez, en el estricto sentido de la palabra, coincidió plenamente con él en su visión crítica del marxismo y recibió de él todo el apoyo para iniciar su trabajo académico en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM".[22]

Casi veinte años después de ese primer encuentro, Sánchez Vázquez se refiere así al libro de su antiguo profesor adjunto: "los trabajos recogidos en el volumen permiten considerarlos como niveles distintos de una evolución de las ideas del autor que culmina en el texto último, aunque es el que, como 'Presentación', abre el libro".[23] Y es que, en la edición de Era, el libro cierra con el "Cuestionario sobre lo político" y abre con la "Presentación" fechada en 1984. "Cabe preguntarse —dice Sánchez Vázquez—: ¿es el mismo marxismo este de 1984 que el de los textos restantes que arrancan de 1975? ¿Se rompe la línea de su pensamiento? ¿Cae a veces en contradicciones? Tal vez lo uno y lo otro".[24]

Esta ruptura y contradicción de Echeverría estaría fijada casi desde el primer texto, que es el único que se acerca semiótica y relativamente al marxismo de Sánchez Vázquez, en "El materialismo de Marx", fechado en el libro en 1974. Para el autor de *Las ideas estéticas de Marx*:

> Se trata de una interpretación muy penetrante de las famosas tesis de Feuerbach. Mi interés puede explicarse fácilmente tomando en cuenta que siempre he visto en ellas el viraje radical del pensamiento de Marx que se vuelve así no sólo una filosofía de la praxis, sino también en un elemento indispensable del proceso de transformación revolucionaria del mundo, como nueva práctica de la filosofía. El texto de Bolívar es una de las interpretaciones más lúcidas y agudas de las *Tesis*, en cuanto hace transparente la médula misma del marxismo, como actividad teórica constitutiva de la praxis.[25]

Bolivia-Oxfam, 2011, p. 53.

[22] Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 113. La tercera reconstrucción biográfica que abunda en datos sobre su formación en Ecuador es de Fernando Tinajero, "Bolívar Echeverría: un marxismo crítico", *Bolívar Echeverría. Ensayos políticos,* Quito, Ministerio de Coordinación Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.

[23] A. Sánchez Vázquez, "Crítica y marxismo", p. 19.

[24] *Idem*.

[25] *Ibidem*, p. 20.

Inmediatamente después, Sánchez Vázquez se refiere a los poderosos textos de Echeverría sobre *El capital* y regresa al punto polémico que le interesa: la presentación del libro. Aquí —como en la mayoría de las introducciones del marxista: breves ensayos políticos, aforísticos, proyectivos y sintéticamente holísticos de la historia del capitalismo moderno—, Echeverría dice que la tríada de sentido del siglo XIX y el siglo XX: el comunismo, la izquierda y el marxismo han fracasado. Sánchez Vázquez lo sintetiza así: "El texto documenta sobre la pérdida de vigencia de cada uno de los términos: la transformación del modelo alternativo de sociedad en 'socialismo real'; la incapacidad de la clase obrera industrial para realizar el proyecto, y finalmente, la carencia de la teoría al convertirse en la versión predominante, como 'materialismo dialéctico', o como 'materialismo histórico', considerado como ciencia".[26]

Echeverría es más incisivo en su texto, pues dice que el discurso crítico llegó al ridículo con el "materialismo dialéctico estaliniano" y que su último intento, el materialismo histórico, era un "nuevo continente en el mapamundi de la ciencia".[27]

En ese contexto, Echeverría se está preguntado cuál es la vigencia y cuáles son las posibilidades del marxismo en términos de Sánchez Vázquez: "¿Qué ha sido, y qué es hoy del marxismo?" El centro de la propuesta de Echeverría estaría en pensar al marxismo como un discurso y práctica estructuralmente crítica que mina siempre el relato del poder. "Una propuesta que concibe la des-construcción crítica del discurso científico espontáneo; el desquiciamiento sistemático de su horizonte de inteligibilidad; una estrategia epistemológica adecuada para un discurso cuya producción de conocimiento debe cumplirse cuando la historia que ha culminado en el capitalismo transita hacia una nueva historia".[28] Para Echeverría, este terreno crítico se afinca en la exploración diversa y total del:

> Teorema central de *El capital* de Marx: la idea de que todos los conflictos de la sociedad contemporánea giran, con su especificidad irreductible, en torno a una fundamental contradicción inherente al modo capitalista de la reproducción social: la contradicción entre valor de uso y valor, entre dos "formas de existencia" del proceso de reproducción social. Una, "social-natural", transhistórica, que es determinante; otra, históricamente superpuesta a la

[26] *Ibidem*, p. 21.

[27] Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 20-21.

[28] *Ibidem*, p. 24.

primera, parasitaria pero dominante, que es la forma de "valor que se valoriza", de acumulación de capital.[29]

Sánchez Vázquez opina sobre estas dos estrategias: "Creo que se pueden buscar otras claves del renacimiento [del marxismo] sin negar esas dos, a saber: el marxismo como proyecto de emancipación basado en un conocimiento de la realidad y como elemento indispensable del proceso de transformación de la realidad. Ésta es la sustancia del marxismo para mí".[30] Y remata: "Con todo, Bolívar a lo largo de su libro ofrece elementos para extender la sustancia a esos tres elementos [proyecto, conocimiento y crítica de lo existente, y teoría como parte del proceso práctico]".[31]

De entre esas líneas, así como de la postura de Sánchez Vázquez frente a los cuadernos de Marx, se puede esbozar, de manera clara, que, tras la idea nuclear del *trabajo enajenado*, se sostiene una idea de *praxis* revolucionaria que configura un marxismo utópico y humanista, que se ve siempre compelido a construir discursivamente un *sujeto revolucionario*, constituido en la esfera teórica de una clase económica. El relativamente joven traductor de Marx, por el contrario, se fue alejando cada vez más de esas claves científicas y moderno-humanistas del comunismo, la izquierda y el marxismo, como anota en su texto, en sus fases extremas, pues las consideró ridículas.

Conclusiones

Si bien en los textos echeverrianos de los setenta aún no se alcanza a detectar la conexión que Marx ya postula entre la mercancía dineraria y los procesos de constitución social, lingüística y fetichista dentro del capitalismo, es claro que ya hay una orientación posideológica que tiende a aprender, diagramar y comunicar las profundas formas de resistencia de los pueblos y la diversidad de representaciones de las subjetividades anticapitalistas. La *praxis social y revolucionaria* de Echeverría ya nunca abandonará el terreno de la semiótica o sentido que, de manera espontánea, configuran las mujeres y los hombres, los muchachos y las muchachas que resisten al capital: "Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria [dotada de 'poder'], 'verdadera': supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas".[32]

[29] *Idem*.
[30] A. Sánchez Vázquez, "Crítica y marxismo", p. 22.
[31] *Idem*.
[32] *Ibidem*, p. 56.

EL CONCEPTO DE *JUSTICIA* EN HERÁCLITO

THE CONCEPT OF *JUSTICE* IN HERACLITUS

Nazyheli Aguirre de la Luz *

RESUMEN El significado del término δίκη se configuró conforme a la evolución del pensamiento griego, no sólo por el paso del tiempo, sino por el empeño que los pensadores griegos dedicaron a explorar el concepto. El presente artículo se enfoca en el tratamiento de esta cuestión realizado por Heráclito y sale a flote en cuatro de sus fragmentos, a saber, frr. 22 B80, B94, B28, y B23 DK. A partir del análisis de tales pasajes, es posible vincular la *justicia* o *δίκη* al principio ordenador del mundo, es decir, al principio ontológico. De tal suerte que las implicaciones éticas y sociales estarían conectadas con la totalidad del universo y, en ese sentido, la *justicia* o *δίκη*, en cuanto impartición de justicia entre los hombres, no respondería a convenciones humanas, sino al principio universal único.

ABSTRACT The meaning of the term *δίκη* took shape over the course of Greek thought, not only because of the time elapsed, but, mainly, because of the effort that Greek thinkers devoted to exploring this concept. In this order of ideas, this paper focuses on Heraclitus' treatment of this issue, which comes up in four of its fragments, namely, frr. 22B80, B94, B28, and B23 DK. Based on the analysis of such passages, it is possible to link *justice* or *δίκη* to the principle of order in the world, that is, to the ontological principle. Thus, the ethical and social implications would appear connected with the whole universe and, therefore, *justice* or *δίκη*, being the administration of justice among men, would not conform to human conventions, but to the one universal principle.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Ilustración escocesa, libertad, individuo, sociedad

Keywords
Heraclitus, justice, *díke*, Presocratics, war, logos

En la mayoría de las sociedades actuales, el concepto de *justicia* se ha vuelto fundamental para el desarrollo de mecanismos adecuados capaces de proporcionar a cada uno de sus integrantes las condiciones necesarias y suficientes para desenvolverse de manera óptima. En este sentido, dicho concepto ha sido objeto de innumerables exámenes y discusiones, pues su campo de acción abarca prácticamente todos los terrenos de lo humano, de manera que, poco a poco, el término *justicia* ha tomado diversos calificativos para designar aspectos particulares, surgidos de la misma idea totalizadora. Sin embargo, tanto la multiplicidad de etiquetas añadidas a la idea de *justicia*, como la diversidad de propuestas teóricas sobre ella, dejan al descubierto la manera en que este concepto es modelado una y otra vez con la finalidad de responder de manera satisfactoria a las diferentes condiciones espacio-temporales de las que emerge. Por supuesto, tales transformaciones se van dando en una suerte de *continuum*, donde, aunque en algunas ocasiones podemos ver cambios radicales de un extremo a otro, siempre logramos distinguir en la nueva perspectiva reminiscencias de las anteriores.

Así, cada vez que se hace un recuento histórico del desarrollo de la noción de *justicia* en occidente, se comienza por la Grecia clásica, específicamente, con Platón y Aristóteles; sin embargo, es importante recordar que estos dos grandes filósofos no representan el inicio del pensamiento griego, sino, más bien, su estado más maduro. Antes de ellos, los llamados presocráticos también presentaron diversos planteamientos relevantes para la ética y la política; no obstante, la tradición posterior caracterizó sus investigaciones como conectadas únicamente con la *physis* (naturaleza). Entre los representantes más importantes de este grupo de pensadores encontramos a Heráclito de Éfeso, a quien Platón atribuye una postura anticipadora del relativismo, representada por la famosa frase *panta rei* (todo fluye),[1] que, sin embargo,

[1] La frase que Platón atribuye a Heráclito en el diálogo *Crátilo* es: *panta chorei kai ouden menei,* "todo se mueve y nada permanece". Sin embargo, como señala Omar Álvarez en *El libro de Heráclito 2500 años después,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 239-268, la "teoría del flujo" atribuida a Heráclito en dicho diálogo parece ser en realidad una interpretación extrema de Crátilo a partir de los planteamientos heraclíteos. En

no refleja el pensamiento auténtico del filósofo efesio ni termina de encajar con el contenido de los fragmentos heraclíteos considerados auténticos, donde él aparece más bien como partidario de la unidad. Por supuesto, lo que resulta innegable tanto en el testimonio de Platón, como en los fragmentos de Heráclito, es una clara preocupación por cuestiones ontológicas y epistemológicas.

Ahora bien, es importante señalar que, junto con estos planteamientos de tipo ontológico, epistemológico y cosmológico, también podemos encontrar en los fragmentos conservados del efesio una profunda reflexión de tipo ético y político.[2] De ahí que las siguientes páginas estén dedicadas a ofrecer un acercamiento a la concepción de *justicia* hallada en la propuesta filosófica de Heráclito, la cual, como mostraremos, está indisolublemente ligada a sus planteamientos ontológicos. Con vistas al desarrollo de nuestro estudio, tomaremos como eje transversal el análisis detallado de los cuatros fragmentos conservados del efesio en los que aparece el término griego *díke* —que, en términos generales, puede trasladarse al español como *justicia*—, a saber, los frr. 22 B80, B94, B28, y B23 DK.

I

Antes de comenzar con el examen de los fragmentos heraclíteos mencionados, valdría la pena hacer algunas acotaciones sobre el contexto en el que se desarrolló o, mejor dicho, del que surgieron las diferentes propuestas presocráticas. Por supuesto, encontramos los testimonios más representativos del pensamiento griego en la épica arcaica, en los que se aprecia una visión del mundo propia de una oralidad primaria y, por ende, conectada al pensamiento mítico, concreto y práctico.[3] Así, por ejemplo, en los poemas homéricos se halla la idea del hombre como parte de una realidad

contraste con esta postura, la propuesta heraclítea contenida en los fragmentos conservados sugeriría, más bien, la unidad del universo, en la que la lucha entre contrarios es un elemento primordial del plano físico que se resuelve en la identidad de éstos a un nivel ontológico. *Vid.* Enrique Hülsz Piccone, *Nuevos ensayos sobre Heráclito: Actas del segundo Symposium Haracliteum,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, sobre la recepción del pensamiento heraclíteo en Atenas, incluido *Crátilo*.

[2] Probablemente, el trabajo que profundiza más en el aspecto político en los planteamientos filosóficos de Heráclito sea el de Marco García, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito,* Madrid, Taurus, 1992. Sobre esta misma cuestión, también puede consultarse Nazyheli Aguirre de la Luz, "Heráclito y Éfeso: Filosofía del cosmos a escala urbana", *Signos filosóficos,* Universidad Autónoma Metropolitana, México, vol. 23, núm. 45, 2021, donde se explora el papel del λόγος heraclíteo en el ámbito político-social.

[3] Con la expresión "oralidad primaria" nos referimos a la noción presentada por Walter Jackson Ong, *Orality and Literacy,* Nueva York, Routledge, 1982, p. 15, la cual hace referencia a las culturas que no tienen influencia alguna de la escritura.

primordialmente material, donde todavía no hay conceptos que respondan sólo a un plano abstracto, como una noción de *justicia* en tanto principio. Ahora bien, el hecho de que el mundo estuviera anclado en la concepción de entonces a un plano material concreto no significa que no hubiera en la mente antigua ningún tipo de contenido abstracto, sino que los dos tipos de contenido estarían irremediablemente fundidos en una unidad.

Esto se ilustra con el uso del sustantivo δίκη —junto con otros términos relacionados etimológicamente— en los poemas homéricos, pues dicho vocablo no remitía a los hablantes de griego contemporáneos de Homero a la idea de justicia como la mera cualidad de lo justo, sino, más bien, a la acción concreta de impartir justicia, específicamente, a los procedimientos en los que ocurría el acto. Habría que subrayar, además, que si bien en *La Ilíada* parece haber ya una especie de audiencias públicas o ciertas deliberaciones propias de un consejo, no se observa todavía una ortodoxia en el desarrollo de tales eventos. En ese sentido, podemos decir que el término *δίκη* estaría conectado a casos particulares y no a reglas generales a partir de las cuales se juzguen los particulares; lo más cercano a ello es la pretensión de conservación de las costumbres que subyace a la impartición de justicia.

El episodio inicial de *La Ilíada* ilustra con claridad la noción antigua de *justicia*, pese a que no se alcanza el objetivo práctico de su impartición debido a la decisión arbitraria de Agamenón, la cual resulta contraria al espíritu griego arcaico que antepone el interés común al individual. En particular, me parece fundamental para el tema del presente trabajo hacer hincapié en la trascendencia de la dimensión agonística propia de la cultura griega en este ámbito, la cual sale a flote en la escena en cuestión. Me refiero al enfrentamiento verbal entre los dos más grandes héroes, Agamenón, en quien se concentra el mando de todos los aqueos, y Aquiles, el guerrero más poderoso. En este caso, el procedimiento de impartición de justicia es la deliberación por parte de una asamblea, donde los participantes adoptan, de manera espontánea, funciones diversas según el momento y la naturaleza de su intervención; sin embargo, parece persistir siempre la disputa principal, en este caso, la protagonizada por Aquiles y Agamenón. Esta contienda oral no se basa en una argumentación lógica, sino práctica, es decir, basada en los usos y costumbres, los cuales tienen la finalidad de conservar la comunidad sobre cualquier interés particular, incluidos los deseos de los reyes o βασιλεῖς (*basileus*).

Este tipo de audiencias descritas en la literatura arcaica no representa una disputa entre intereses particulares, más bien, se trata de cuestiones de interés comunitario. Más que buscar restituir un pago por un daño a particulares, se busca restablecer el curso habitual de las cosas. Ésa es la noción que en *La Odisea* de Homero aparece frecuentemente encerrada en el término δίκη, donde se atestigua con claridad el sentido de "costumbre", "há-

bito", "consejo", "norma",[4] a partir del cual, a su vez, se desarrolla el uso del acusativo adverbial δίκην con un complemento de nombre en genitivo, que se diluyó semánticamente para significar simplemente "a la manera de".[5]

II

Todos estos elementos confluyeron en el desarrollo del concepto de δίκη en el pensamiento arcaico, al cual nos enfocaremos en el caso de Heráclito, quien, pese a ser un acérrimo crítico de la épica y, de manera específica, de Homero y Hesíodo, retoma su noción de justicia. Por supuesto, habría que recordar que una de las características propias del estilo del efesio consiste en hacer una reformulación de algunos lugares comunes; de manera que, sin alejarse del todo de la tradición, logra dotar tales expresiones de nuevos niveles de significación, como intentaremos mostrar a continuación. Sin embargo, por razones expositivas, antes de pasar a dicha cuestión, citaremos, en primer lugar, el fr. 22B 23 DK, donde Heráclito enuncia la noción lingüística de *justicia* que da prueba de la existencia concreta de actos o situaciones justas y de su contrario:

> Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.
> No conocerían el nombre de *justicia* si no existieran estas cosas [*sc.* las injustas].

En la cita anterior hallamos una asociación de opuestos, característica de las expresiones polares del efesio y, más todavía, de sus planteamientos antitéticos, donde los opuestos conforman siempre una unidad indisoluble y, en ese sentido, se identifican. En tal caso, la oposición se da entre *cosas justas* y *cosas injustas* y, aunque el ultimo término no está expresado de manera explícita,[6] aun así parece correcto interpretar el pronombre neutro

---

[4] *Cfr. Od.* XIX 43: αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν, "éste es, por cierto, el modo habitual de los dioses que dominan el Olimpo". *Vid. Od.* IV 691, XI 218, XIV 59, XVIII 275, XXIV 255.

[5] Este uso se halla documentado desde la época arcaica y clásica (*vid.* Píndaro *P.* II 84: λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι ,"atacaré en secreto a la manera del lobo"; Esquilo *A.* 85 s.: βρέμει δ᾽ἀμαχέτου δίκαν ὕδατος ὀροτύπου, "ruge a la manera del agua invencible que golpea en el monte"), pero se extendió mucho en la época tardía.

[6] Otro fragmento en el que también Heráclito parece aludir a contrarios sin expresarlos de manera explícita es el 22 B 32 DK: ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα, "Uno, lo único sabio, admite y no admite ser llamado con el nombre de Zeus". En este fragmento recurre a una explicación paraetimológica —un recurso característico de su método argumentativo—, en la que conecta el nombre de Ζεύς con el verbo ζάω (*Cfr.* William Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Volume 1. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans,* Cambridge, Universidad de Cambridge, University Press, 1962, p. 463 y Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge,

plural ταῦτα como alusivo a las *cosas injustas* o a *lo injusto*. Esta lectura se sostiene, además, en la carta VII del Pseudo Heráclito y en la glosa de Clemente;[7] pues ambos testimonios recogen la idea de que el efesio atribuía la necesidad de la *justicia* o la *ley* a la existencia de las cosas *injustas* y, además, ambos textos relacionan esta idea con la propuesta de Heráclito; como Clemente, quien incluso presenta el fr. 22B 23 DK. También es relevante subrayar en relación con estos testimonios el uso casi indiferenciado de los términos δίκη y νόμος,[8] lo que nos remite al antiguo uso de δίκη con el valor de "costumbre" y que, en algunos contextos, parece extenderse al de "ley". Así, según estos testimonios, el pronombre ταῦτα aludiría a la contraparte de δίκη, entendida como sentencia o práctica social aceptada. Al contrario, podría interpretarse como una falta o un comportamiento que rompe el orden. Este análisis apunta a un acercamiento pragmático inmerso en el ámbito político y social. Ahora bien, para ver con mayor claridad la correlación entre ταῦτα y ἀδίκηματα (las cosas injustas o lo injusto), es necesario despojar, en la medida de lo posible, la interpretación de Clemente del tamiz cristiano, pues en Heráclito la δίκη y la ἀδικία no guardarían

---

Cambridge University Press, 1981, pp. 67-71; así como Miroslav Marcovich, *Heraclitus: Greek Text With a Short Commentary*, Merida, Los Andes University Press, 1967, pp. 445-446 y Geoffrey Stephen Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, pp. 392-397, quienes se oponen a esta propuesta), lo que a su vez remitiría a la idea contraria, estableciendo, con ello, la oposición vida-muerte, díada que tiene un papel principal en la propuesta filosófica de Heráclito, como se puede ver en Heráclito 22 B 48 DK.

[7] Ps. Her. *ep.* VII τὰ μάλιστα δοκοῦτα δικαιοσύνης εἶναι σύμβολα, οἱ νόμοι, ἀδικίας εἰσὶ τεκμήριον· εἰ γὰρ μὴ ἦσαν, ἀνέδην ἂν ἐπονηρεύεσθε. νῦν δ᾽εἴ τι καὶ μικρὸν ἐπιστομίζεσθε φόβῳ κόλασεως, κατέχεσθε εἰς πᾶσαν ἀδικίαν, "las cosas que en mayor medida parecen ser indicios de justicia, las leyes [o los usos y costumbres] son prueba de injusticia, pues, si no existieran, estaríais siendo malvados sin límites; pero, en realidad, incluso si os ponéis un pequeño freno mediante el temor al castigo, os contenéis frente a toda injusticia". Clem. *strom.* IV, 9, 7 ὅταν γὰρ ἀφέλῃς τὸ αἴτιον τοῦ φόβου, τὴν ἁμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον, πολὺ δὲ ἔτι <μᾶλλον τὴν> κόλασιν, ὅταν ἀπῇ τὸ πεφυκὸς ἐπιθυμεῖν· ʽδικαίῳ γὰρ οὐ κεῖται νόμος᾽, ἡ γραφή φησιν. καλῶς Ἡράκλειτος [fr. 22B 23 DK] Σωκράτης δὲ νόμον ἕνεκα ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι, "pues cuando quitas la causa del miedo, el error [o el pecado] eliminaste el miedo, y mucho más aún [eliminaste] el castigo cuando está ausente la inclinación natural hacia el deseo, 'en efecto, la ley no se promulga para el justo', dice la Sagrada Escritura. En efecto, Heráclito dice correctamente: [...] [fr. 22B 23 DK], y Socrátes dice que la ley [o los usos y costumbres] no surge con vista a las cosas buenas". Para profundizar en el análisis filológico y conceptual de estas glosas, *vid.* M. Marcovich, *op. cit.,* pp. 227-230.

[8] Pese a que Clemente es un autor bastante tardío que hace una lectura de los griegos bastante cristianizada, proporciona algunos comentarios valiosos para una exégesis objetiva. En este caso, su comparación entre δίκη y νόμος obedece, sin duda, a que en varios casos el límite entre estos términos parece desdibujarse, por ejemplo, en el uso homérico de δίκη, que encierra el sentido de *hábito*, *costumbre*, *norma* o *consejo*. *Vid. supra* núm. 4.

una mera relación causal (*i. e.,* ni la justicia existiría con vistas a la injusticia ni viceversa), sino una relación de identidad ontológica, como intentaremos mostrar.

Resulta obligatorio, entonces, señalar otros niveles de interpretación posibles para el fr. 22B 23 DK, ya que la plurivalencia semántica es un fenómeno recurrente en el estilo expositivo del efesio. De manera particular, nos referimos a la semejanza entre el sintagma Δίκης ὄνομα y Ζηνὸς ὄνομα del fr. 22B 32 DK, a partir de la cual es posible establecer, también, una relación de identidad entre Δίκη y Ζεύς. Al respecto, habría de considerarse el comentario de Marcovich, donde advierte el parentesco en ambas construcciones nominales y afirma que, en el caso del fr. 22B 23 DK, el sustantivo ὄνομα tendría el sentido de "idea".[9] No obstante, dicha interpretación no resulta del todo coherente con la propuesta del efesio, que parece plantear en sus fragmentos una identidad epistemológica lenguaje-pensamiento-realidad. En palabras simples, tomar ὄνομα en el sentido de "idea" anularía la oposición de sentido entre el nombre y el pensamiento de lo nombrado.[10]

Con base en lo anterior, es factible ver al menos una analogía del lugar que ocupa δίκη en los planteamientos filosóficos de Heráclito y la figura de Zeus como padre de todos los dioses y de todos los hombres. Sin embargo, para mostrar las últimas consecuencias de esta semejanza, es decir, para llegar a establecer una relación de identidad entre Δίκη y Ζεύς, es necesario, en primera instancia, hacer un análisis completo del fr. 22B 32 DK y, en segundo lugar, aducir una serie de fragmentos por medio de los cuales se puede reconstruir la argumentación heraclítea sobre los diversos aspectos del fundamento de su propuesta, designado a veces como λόγος y otras como ἕν, "la unidad". Con vistas a ello, a continuación, transcribimos el fragmento en cuestión:

> ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.
> Uno, lo único sabio, admite y no admite ser llamado con el nombre de Zeus.

La sentencia anterior reconoce en la figura de Zeus una equivalencia con el principio ordenador del efesio, pues tal como el padre de los dioses concentra el mando de hombres y dioses, del que nada escapa, así también el fun-

[9] M. Marcovich, *op. cit.,* p. 230.

[10] También, en el fr. 22B 48 (τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος, "el arco recibe el nombre de βίος [vida] pero su efecto es muerte)" encontramos el sustantivo ὄνομα en un juego de palabras basado en la similitud gráfica entre el término griego empleado para *vida* (βίος) y el utilizado para *arco* (βιός), entre los que la única diferencia es la posición del acento. A partir de esta enorme similitud, Heráclito establece una equivalencia de significado, a la que subyace la idea de los opuestos vida-muerte.

damento que subyace a la explicación heraclítea ordena todos los objetos del mundo, tanto en la esfera de lo natural, como en la de lo político. Como anticipamos, Zeus parece evocar para Heráclito una de las dualidades más relevantes de sus planteamientos, debido a la semejanza formal que guarda con el verbo ζάω (vivir), el cual nos remite, a su vez, a la idea contraria, *i. e.,* la muerte (θάνατος).[11] A lo anterior habría que agregar que este fragmento ofrece otra dimensión de la figura de Zeus, pues, en tanto divinidad rectora del mundo, reúne la totalidad de los campos de acción del resto de divinidades, en los que podemos encontrar otras duplas contrarias.[12] Es así como se puede predicar la unidad de Zeus y, por tanto, es acreedor del calificativo τὸ σοφὸν μοῦνον, "lo único sabio".

III

Hasta aquí hemos presentado, por una parte, que en la propuesta del efesio el término δίκη tiene un sentido propio de la esfera humana, aunque, por otra, hemos sugerido una correspondencia de esta noción con la figura de Zeus, encarnación metafórica del principio ordenador del mundo. Por supuesto, si aceptamos esto último, tendríamos que aceptar también que el concepto heraclíteo de *justicia*, reflejado en el empleo del vocablo δίκη, sobrepasa los límites del ámbito humano y se coloca como un elemento esencial en la explicación ontológica e, incluso, cosmológica. De manera que, si seguimos esta línea argumentativa, debemos aceptar la identidad ἕν-τὸ σοφόν-Ζεύς-δίκη, a la que, con base en fr. 22B 80 DK citado a continuación, podemos sumar la noción contenida en el término griego πόλεμος (guerra):

> 22 B 80 DK εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ› ἔριν καὶ χρεών.
> Es necesario reconocer que el combate es común, y la justicia es discordia y todo se da en conformidad con la discordia y la necesidad.

---

[11] Sobre la relación paraetimológica Ζεύς-ζῆν, *vid.* W. C. Guthrie, *op. cit.,* p. 463 y Ch. Kahn, *op. cit.,* pp. 67-71, quienes aceptan esta lectura, en contraste con M. Marcovich, *op. cit.,* pp. 445-446 y G. S. Kirk, *op. cit.,* pp. 392-397.

[12] Esta idea de divinidades contrarias en sentido nominal, pero que, en términos ontológicos, conforman una identidad aparece de manera explícita en el fr. 22B 15 DK: εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν, "pues si no hicieran un cortejo para Diónisos y no cantaran el himno a las partes pudendas, actuarían de manera completamente desvergonzada, Hades y Diónisos es el mismo, por quien se ponen eufóricos y para quien celebran las Leneas".

Es altamente probable que el fragmento anterior esté inspirado en un verso de *La Ilíada*,[13] donde se caracteriza la guerra como un fenómeno en el que todos los actores están expuestos al peligro en la misma medida y, de manera particular, se alude a la posibilidad latente que enfrenta todo guerrero de morir en batalla. Sin embargo, el fragmento de Heráclito citado parece ofrecer un contexto distinto del de un mero encuentro marcial, pues resulta claro que se sirve de este lugar común de la épica y la lírica para dotarlo de un nuevo sentido.[14] En otras palabras, el sustantivo πόλεμος se usa en un sentido metafórico, donde el énfasis se encuentra en las cualidades de la guerra, más que en el fenómeno concreto. Esta afirmación se sustenta en la aparición del adjetivo ξυνός como predicado de πόλεμος; gracias a él, podemos establecer un vínculo no sólo con el λόγος —que, según vimos, es el principio ordenador del mundo en la propuesta de Heráclito—, sino también con el νόος —que sería una especie de facultad psíquico-cognitiva. Para ilustrar mejor tales relaciones, habría que presentar la segunda parte del fr. 22B 2 DK, en la que se predica del λόγος la cualidad de ξυνός:

> τοῦ λόγου δ› ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.
> Sin embargo, pese a que el *lógos* es común, la masa vive como si tuviera un pensamiento privado.

Se trata, nuevamente, de construcciones sintácticas paralelas —en el fr. 22B 80 DK tendríamos (en caso nominativo) ὁ πόλεμος ἐὼν ξυνός, mientras que en el fr. 22B 2 DK sería ὁ λόγος ἐὼν ξυνός—, a partir de las cuales podemos sugerir que, más que una referencia a la guerra en un sentido práctico como en la épica, dicha noción se relaciona con la explicación ontológica heraclítea. De tal suerte que el vocablo πόλεμος estaría más bien aludiendo al enfrentamiento simbólico que se da entre opuestos y que configura la unidad.

Es importante resaltar que la idea de λόγος como algo *común* (ξυνός) está conectada con la universalidad del principio ordenador del mundo, en tanto nada escapa de él, ni siquiera aquello o aquellos que son incapaces de reconocerlo, a los que llama ἀξύνετοι, como parte de un extendido juego paraetimológico que, en los fragmentos de su obra, opone ξυνός-ἀξύνετος,

[13] Hom., *Il.* XVIII 309: ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα "Enialio ecuménico, también da muerte a aquel que mata". En este verso, la guerra aparece personificada, pues Enialio era uno de los epítetos que recibía Ares, dios de la guerra.

[14] Otro testimonio sobre la imparcialidad de la guerra lo encontramos en el fr. 110 W de Arquíloco (ἔρξω· ἐτήτυμον γὰρ ξυνὸς ἀνθρώποις Ἄρης, "me esforzaré, pues, es verdad que Ares es común a todos los hombres", donde se alude a la guerra mediante el nombre del dios Ares.

y donde inserta otro elemento, el νόος. Como parte del desarrollo de esta idea de que todos los objetos del mundo participan del λόγος o del νόος como algo común a todos, se ha de citar el primer enunciado del fr. 22B 114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, "es necesario que quienes hablen con inteligencia se apoyen en lo que es común a todos", donde Heráclito expande las relaciones paraetimológicas arriba mencionadas, para así modelar su principio ordenador como principio ontológico y, a su vez, como expresión epistemológica. De manera específica, nos referimos a la semejanza fonética entre el sintagma compuesto por la preposición ξύν (con) más el sustantivo νόος (inteligencia), en dativo, y el adjetivo ξυνός; lo que parece sugerir a la audiencia la identidad ξὺν νόῳ = ξυνῷ. Si a esto sumamos el participio λέγοντας, que probablemente Heráclito emplea para remitir al λόγος, la idea de esta primera parte del fragmento podría descomponerse en niveles interpretativos complementarios: *a)* hablar en concordancia con el λόγος es hablar con inteligencia (ξὺν νόῳ); *b)* hablar con inteligencia requiere apoyarse en lo que es común (τῷ ξυνῷ) a todos los objetos del mundo (πάντων);[15] *c)* lo que es común a todos los objetos del mundo es el λόγος, y c_1) lo que es común a todos los hombres es el νόος.[16]

Con las líneas anteriores, intentamos subrayar la centralidad del adjetivo ξυνός (común) como predicado de λόγος y de νόος. Así, podemos suponer, en primer lugar, que el λόγος es común a todos los objetos del mundo, puesto que es el principio ordenador y, en ese sentido, la estructura que subyace a dicha organización. En cuanto al νόος, se trataría de una capacidad o facultad humana capaz de descifrar dicho principio y sobre la que Heráclito, mediante el establecimiento de la semejanza formal entre ξὺν νόῳ y ξυνῷ, parece sugerir que se halla en todos los hombres, aunque sean muy pocos los que la utilizan. Por supuesto, existe otra interpretación acerca de la predicación ξυνός como cualidad del νόος, que vincularía esta facultad humana con el conocimiento de lo que nos es común a todos, a saber, el λόγος. Ahora bien, al igual que en otros lugares, no es necesario elegir

[15] Éste es uno de las casos recurrentes en Heráclito, donde no queda claro si se trata de un genitivo plural masculino o neutro, ambigüedad que, al parecer, introduce de manera deliberada, pues ambas lecturas son válidas y no contradictorias. Sin embargo, puesto que el neutro, entendido como "todos los objetos del mundo", abarca el masculino, "todos los hombres", lo consideramos más apropiado para la versión en español.

[16] El presente trabajo no pretende agotar la cuestión del νόος en Heráclito; sin embargo, parece pertinente aducir el fr. 22B 113 ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν: "el conocer es común a todos", sobre el que debemos puntualizar que el verbo φρονέω no se circunscribe únicamente al ámbito intelectual, como en época clásica, sino que abarca el plano cognitivo y sensorial. Aquí resulta de suma importancia para nuestra argumentación la atribución de capacidades psíquico-cognitivas y sensoriales a todos los hombres.

sólo una de estas lecturas, pues, de nuevo, parece tratarse de una multiplicidad de sentidos condensados en semejanzas de tipo paraetimológico que tienen como finalidad establecer relaciones de identidad. A la luz de esta última parte de nuestra exposición, hemos despojado la metáfora de Zeus de todo valor antropomórfico; de tal suerte que, al centro de la reflexión del filósofo, queda un principio ordenador del universo sobre el que podemos decir que *1)* es ξυνός "común" —en tanto que todas las cosas participan de él— y *2)* τὸ σοφὸν μοῦνον "lo único sabio" y que *3)* puede ser decodificado con la inteligencia (ξὺν νόῳ).

Tras haber destacado la importancia del adjetivo ξυνός como atributo del λόγος y como vínculo entre algunos elementos esenciales de la propuesta heraclítea, podemos retomar el análisis del fr. 22B 80 DK. En dicho fragmento se exige reconocer tres afirmaciones íntimamente relacionadas; la primera de ellas atribuye, según vimos, el adjetivo ξυνός al sustantivo πόλεμος, dotándolo de un sentido más universal que, más que hacer referencia a la guerra, en tanto combate concreto, parece remitir a la noción de un enfrentamiento de fuerzas opuestas, lo que sugiere que no es sólo común a todos los guerreros, ni siquiera a todos los hombres, sino a todos los objetos del mundo. Dado que πόλεμος parece ser una especie de cualidad universal y, puesto que lo único universal es el λόγος, entonces podemos colegir que πόλεμος es una cualidad del λόγος.

Si aceptamos que Heráclito emplea el término πόλεμος con el sentido de *enfrentamiento de opuestos*, podemos asumir, casi en automático, una equivalencia de este término con el vocablo ἔρις (discordia); así, la segunda afirmación tiene como finalidad establecer un nexo entre πόλεμος (= ἔρις) y δίκη, formulado en el fragmento como δίκην <οὖσαν> ἔριν "la justicia es discordia". La pregunta que surge de este planteamiento es qué tipo de relación establece el verbo εἰμί sobreentendido entre estos dos sustantivos. Es claro que, a diferencia de la afirmación anterior, ninguno de los dos es un atributo del otro, pues se trata de dos sustantivos. En este sentido, podemos suponer que se trata de una relación de identidad; y, puesto que propusimos que πόλεμος remite a la idea del enfrentamiento entre opuestos, entonces, δίκη tendría el mismo valor, es decir, que tendría un sentido meramente tautológico. Sin duda, es posible esta última interpretación; sin embargo, también hay espacio para otra lectura basada en el extendido empleo que ya recordamos arriba de δίκην con valor adverbial, "a la manera de", que puede tener, también, el sentido de "el curso natural de las cosas". De manera que el contenido de las dos primeras afirmaciones se puede parafrasear así:

a) πόλεμος (= ἔρις) es ξυνός: *todas las cosas participan del enfrentamiento entre opuestos.*

b) δίκη es πόλεμος (= ἔρις): *el curso natural de las cosas es el enfrentamiento entre opuestos*.

Reforzando lo anterior, tenemos la tercera sección del fragmento, a saber, γινόμενα πάντα κατ› ἔριν καὶ χρεών "todas las cosas se dan [o surgen] en conformidad con la discordia y la necesidad", donde la expresión "todas las cosas se dan [o surgen]" remite al adjetivo ξυνός (común) y el sustantivo ἔρις (= πόλεμος) a la confrontación de opuestos, mientras que la forma χρεών (necesidad) subrayaría el sentido de δίκη como "curso natural de las cosas". Esta noción de δίκη como la forma de organización necesaria del mundo se desarrolló en varios pensadores presocráticos, quizás, como consecuencia del uso homérico. Así, Parménides ofrece un testimonio muy interesante al respecto, en el que vemos una gran semejanza con la concepción que Heráclito nos presenta de δίκη; nos referimos al fr. 28B 8.11-19,[17] donde δίκη aparece como garante de la imposibilidad de la *generación* (γίγνεσθαι) y del *no-ser* (τὸ μὴ ἐόν), además, dicho pasaje da cuenta de un estrecho vínculo entre δίκη y χρεών (la necesidad), elemento reforzado por la aparición del sustantivo ἀνάγκη (necesidad), con el que frecuentemente guarda una relación de sinonimia. Para mejorar el desarrollo de nuestra argumentación, es pertinente subrayar la personificación de δίκη en este pasaje, pues en 28B 8.14-16 DK aparece como la encargada de mantener firmes los grilletes del ser (τὸ ἐόν), para que, de ninguna manera, tengan cabida la generación ni el no-ser. Sin duda, resulta significativo el léxico utilizado por Parménides para describir la actividad de δίκη en este pasaje, pues niega tajantemente acerca de ella la acción de los verbos ἀνίημι (soltar), χαλάω (aflojar), este último en relación con πέδαι (grilletes), en tanto que dicho vocabulario remite a la idea de "sujetar mediante ataduras"; en ese sentido, es fácil para la audiencia de Parménides conectar δίκη con las Moiras, encargadas de tejer el destino de los dioses y los hombres.[18]

IV

[17] 28B 8.11- 16: οὕτως ἢ πὰμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί. / οὐδὲ ποτ᾽ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαί τι παρ᾽αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτε ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδῃσιν, / ἀλλ᾽ἔχει· / ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ᾽ἔστιν· / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ᾽οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη: "De modo que es necesario ser por completo o no 'ser en absoluto'. Nunca la fuerza de la persuasión permitirá que algo, además de esto [*sc*. el ser] surja a partir de lo que no es; en razón de lo anterior, ni llegar a ser ni perecer concede *Díke*, aflojando los lazos, sino que los mantiene. La decisión acerca de estas cosas es la siguiente: se es o no se es, pues esto ha quedado decidido, según la necesidad".

[18] Sobre esta cuestión, es pertinente señalar que la relación entre δίκη y las Μοῖραι se halla atestiguada ya en la *Teogonía* (vv. 901-906) de Hesíodo, quien, por si fuera poco, las hace descendientes de Θέμις (Temis), que representa una especie de ley establecida por los usos y costumbres.

Como anticipamos, también en Heráclito se encuentra una idea semejante e incluso se apoya en una exposición parecida, con sus propias particularidades, por supuesto. Nos referimos al fr. 22B B 94 DK, que presentamos a continuación, ya que nos proporciona una visión vívida de δίκη y de su campo de acción:

> Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.
>
> El sol no excede sus medidas y, en caso de que no fuera así, las Erinias, guardianas de la Justicia, lo encontrarán.

A diferencia del de Parménides arriba citado, en este fragmento δίκη no aparece del todo personificada, pero sí como un elemento esencial dentro de esta alegoría de corte mitológico. Y, del mismo modo en que el poema del filósofo eleático asocia la δίκη con la Moira, Heráclito se sirve aquí de unas divinidades semejantes, a saber, las Erinias, encargadas de castigar a quienes han cometido alguna falta grave. El ejemplo paradigmático del campo de acción de tales divinidades se halla en la *Orestiada* de Esquilo, donde las Erinias persiguen a Orestes con la finalidad de imponerle un castigo y restituir, de alguna manera, el daño causado por el crimen que cometió en contra de su propia madre. Al final de la obra, no se consuma ninguna pena; sin embargo, es innegable que las Erinias desempeñan el papel de garantes de la justicia, pues el juicio sólo se da tras la persecución que emprenden contra Orestes. Estas divinidades, que en la mayor parte de los testimonios literarios se ocupan de castigar las conductas perniciosas de los personajes mitológicos, dioses y hombres —es decir, que se sitúan en el ámbito de la convención—, en el fragmento citado de Heráclito se trasladan a un plano universal.

En otras palabras, el fr. 22B 94 DK presenta a δίκη y a las Erinias como elementos propios de una explicación ontológica, en la que el primer término aparece en el lugar del principio ordenador del mundo, mientras que las Erinias se presentan como garantes de que todas las cosas se comportan de acuerdo con dicho principio. Habría que puntualizar que la imagen de las Erinias como fuerzas separadas de la justicia, *i. e.,* del principio ordenador del mundo, es, más bien, un recurso utilizado por el efesio para poner énfasis en la necesidad de que todo se dé en conformidad con el principio ordenador. Las Erinias no representan potencias independientes del principio ordenador, sino fuerzas que velan por el principio rector, surgidas de ese mismo principio y, más aún, ellas mismas se identifican con tal principio.

V

Esta explicación alegórica del fr. 22B 94 DK, donde encontramos una identidad entre δίκη y la impartición de justicia, nos lleva al cuarto fragmento de Heráclito, que alude explícitamente a la cuestión discutida en este trabajo. Se trata de la segunda parte del fr. 22B 28 DK:[19]

> Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας
> Justicia atrapará a quienes producen o dan fe de cosas falsas.

En esta cita podemos ver otra versión de la alegoría contenida en el fr. 22B 94 DK, sólo que esta vez δίκη se vuelve una personificación divina. De modo que es ella misma la encargada de castigar a quienes atentan de alguna manera en contra del principio ordenador. En relación con el pasaje anterior, afirmamos que buscaba enfatizar en el carácter necesario del orden existente entre todos los objetos del mundo, en conformidad con el λόγος, para lo cual se sirve de la imagen de inalterabilidad del astro más notable, el sol. En cambio, en el fr. 22B 28 DK, el foco se traslada a la esfera humana, al menos, en un primer nivel interpretativo, en tanto que δίκη se torna en una suerte de juez que juzga las acciones de los hombres, quienes están claramente representados por el uso de los acusativos plurales masculinos τέκτονας (quienes producen) y μάρτυρας (testigos). Es probable que Heráclito aluda en este fragmento, en primer lugar, a sus adversarios intelectuales,[20] por lo que la pregunta sería a qué se refiere exactamente con la expresión Δίκη καταλήψεται (*Justicia* los atrapará). Debemos interpretar esta justicia como una especie de *karma* que hará pagar a los hombres que mientan o respalden las mentiras de otros. Si retomamos lo dicho en los apartados anteriores, encontraremos que se trata de algo más simple, pero de mayor amplitud conceptual. En la propuesta heraclítea, la noción de δίκη se funde con la de λόγος y representa el carácter necesario de esta última. En ese sentido, podemos suponer que la expresión Δίκη καταλήψεται (*Justicia*

[19] Puesto que, para los fines de nuestra argumentación, la primera parte del fragmento no es imprescindible, hemos decido tomar sólo la segunda parte, siguiendo la postura de M. Marcovich, *op. cit.,* p. 75, quien sugiere que el fragmento consignado en la edición de Diels y Kranz como B 28 contiene, en realidad, dos sentencias diferentes del filósofo que quedaron entrelazadas en la exposición de Clemente por la cercanía de su contenido. La primera parte del fr. 22B 28 DK reza: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει·: "pues el más reconocido reconoce 'sólo' lo aparente y lo defiende".

[20] En otros fragmentos, Heráclito menciona explícitamente los nombres de sus rivales intelectuales, a saber, Homero, Hesíodo, Arquíloco, Jenófanes y Pítagoras; además, es altamente probable que, en la primera parte del fr. 22B 28 DK, aluda específicamente a este último con la expresión ὁ δοκιμώτατος "el más reconocido". *Cfr.* M. Marcovich, *op. cit.,* p. 80.

los atrapará) sólo significa que δίκη desvelará sus engaños, porque el mundo que se revela ante nosotros y que es decodificado mediante el νόος, no obedece a los principios propuestos por los adversarios de Heráclito, sino al λόγος, único principio ordenador del universo; por tanto, las explicaciones falsas dadas por otros serán desmentidas por la propia realidad.

Consideraciones finales

A lo largo de este recorrido, hemos intentado reconstruir la noción de δίκη (justicia) de Heráclito, que está fuertemente anclada al pensamiento arcaico, en el sentido de que se trata de una visión conjunta del mundo. Para el efesio no hay una separación tajante entre la esfera humana y la propia de la naturaleza, sino una unidad entre ellas; pues, en tanto que el ser humano es un objeto más del mundo, debe obedecer también al único principio ordenador del universo. Entonces, la *justicia* en Heráclito no puede interpretarse como concepto construido de forma marginal al principio ontológico ni puede estar delimitado por parámetros convencionales. Por el contrario, el concepto de *justicia* en Heráclito deriva de la idea de un mundo acabado en el que todos y cada uno de los objetos (o seres) que lo conforman tienen un lugar y una función claramente definidos y delimitados en relación con el resto de los objetos del mundo. La justicia es, entonces, la garante de que todo se dé en conformidad con el λόγος y es, al mismo tiempo, λόγος, pues, no puede haber una fuerza ajena al principio ordenador que vigile que éste no se viole, ya que eso implicaría una especie de duplicación en el principio rector. En otras palabras, el término δίκη expresa un aspecto particular de λόγος, a saber, su carácter necesario y obligatorio, el cual se desdobla así del plano ontológico al antropológico.

CUIDADO DE SÍ Y COSMOPOLITISMO EN ITALO SVEVO

SELF-CARE AND COSMOPOLITANISM IN ITALO SVEVO

Héctor Pérez Guido *

Resumen El objetivo del presente artículo es encontrar una relación entre los filósofos Michel Foucault e Immanuel Kant por medio de sus conceptos de *cuidado de sí* y *cosmopolitismo*. Para ello, propondremos una lectura foucaultiana de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, a partir de obras como *Las tecnologías del yo*; *La hermenéutica del sujeto;* el tomo II de *La historia de la sexualidad*, *Dits et* écrits *IV*, entre otras. Con ello, y como ya se mencionó, buscamos mostrar una posible similitud entre el concepto de *cuidado de sí* y el cosmopolitismo de la *Antropología* de Kant al introducir la historia como elemento constitutivo del sujeto a partir de sus acciones con la comunidad y en su propia manera de relacionarse consigo mismo. Además, presentaremos el caso del escritor Italo Svevo desde la concepción del cosmopolitismo de Anthony Appiah, en consonancia con nuestra propuesta de lectura del cosmopolitismo kantiano como cuidado de sí.

Abstract The objective of this article is to find a relationship between the philosophers Michel Foucault and Immanuel Kant through their concepts of *care of the self* and *cosmopolitanism*. We will propose a Foucauldian reading of Kant's *Anthropology in the pragmatic point of view* based on works such as *The technologies of the self*, *The hermeneutics of the subject*, volume II of *The history of sexuality*, *Dits et* écrits *IV*, among others. With this we seek to show a possible similarity between the concept of *care of the self* and the *cosmopolitanism* that Kant teaches in his *Anthropology* by introducing history as a constitutive element of the subject from his actions with the community and in his own way of relating with himself. In addition, we will present the case of the writer Italo Svevo from Anthony Appiah's conception of cosmopolitanism in line with our proposal to read Kantian cosmopolitanism as care of the self.

* Universidad del Claustro de Sor Juana y Universidad Iberoamericana, México.

Palabras clave
Kant, Foucault, cosmopolitismo, cuidado de sí, gobernabilidad, Appiah, Svevo

Keywords
Kant, Foucault, cosmopolitanism, care of the self, government, Appiah, Svevo

Para comenzar, partamos del concepto *cuidado de sí* que aparece a finales de los setenta, en el desarrollo de los escritos y cursos que más tarde darán origen a la *Historia de la sexualidad*. En ella se señala que dicha historia inicia en la Grecia Antigua a partir de la distinción entre el *conocimiento de sí* y el *cuidado de sí*. Conocerse a sí mismo, advierte Foucault, no es algo que haya surgido de manera independiente del cuidar de sí mismo en la Antigua Grecia; por el contrario, el primero ha sido el resultado de la preocupación del segundo. Ahora bien, tampoco sería correcto pensar que el cuidado de sí se puede entender de manera aislada. Esto se puede confirmar al inicio de *Las tecnologías del yo*, donde Foucault establece que existen cuatro tipos de tecnologías que se relacionan entre sí.

En un primer plano podríamos señalar unas tecnologías que tienen que ver con la manipulación de cosas y demás, enfocadas a la creación de sistemas de signos. Ambas tienen en común el aplicarse para constituir el conocimiento y desarrollar las habilidades que permiten hacer cosas y organizar los saberes acerca de ellas. Por otra parte, aunque no están desvinculadas de las anteriores, tenemos las tecnologías de dominación, que se encargan de objetivar a los sujetos, lo cual permite analizarlos y manipularlos, y también a las tecnologías del yo. Juntas son un concepto que Foucault denomina *gobernabilidad*: "el contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo".[1] De tal manera que los individuos y los otros se encuentran relacionados mediante ciertas técnicas que les permiten establecer relaciones entre sí. De ahí se puede distinguir entre la política, por un lado, y la ética, por el otro.

Si tomamos en cuenta que no es posible que se presenten aisladamente, la vida política y la vida ética se tocan. En este punto, podemos recordar el caso del ciudadano ilustrado que, de acuerdo con Kant, es capaz de pensar por propia cuenta, pero, a su vez, debe soportar el límite que le impone una autoridad dentro de ciertas circunstancias que lo obligan a actuar de un

[1] Michel Foucault, *Tecnologías del yo* (trad. de Mercedes Allendesalazar), Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 49.

modo determinado, e incluso callar sobre algunas cosas.[2] Esto no significa que la autoridad lo determine absolutamente, ya que siempre se siente posibilitado a pensar de manera crítica desde su condición de ciudadano dentro de un Estado. Esa oposición de fuerzas, que le puede representar una situación paradójica, se reduce, o bien, resiste desde la individualidad si consideramos el concepto de *gobernabilidad* propuesto por Foucault.

En Kant podemos encontrar un símil en su concepción de la *insociable sociabilidad*, que ya presenta desde su *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* y que más tarde retoma en *Antropología en sentido pragmático* para referirse al carácter de la especie humana de la siguiente forma:

> Un conjunto de personas existentes sucesiva y simultáneamente que no pueden prescindir de la convivencia pacífica ni, sin embargo, evitar el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por la naturaleza, mediante recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una sociedad civil universal [*cosmopolitismus*]*;* idea inasequible en sí que no es un principio constitutivo [de la expectativa de una paz existente en medio de la más viva acción y reacción de los hombres], sino sólo un principio regulativo: el de perseguirla asiduamente como destino de la especie humana, son sin la fundada conjetura de que existe una tendencia natural a ella.[3]

De acuerdo con este fragmento, el conflicto entre los individuos puede encontrar su solución por medio del cosmopolitismo, en la conformación de una comunidad específica a la que llama *sociedad civil*. Como vemos, además, el propio Kant considera esto un ideal muy difícil de realizar, por lo que parece que conlleva una labor progresiva *ad infinitum*. Mas, como ha señalado Julia Muñoz Velasco, el *cosmopolitismo kantiano* tiene varias acepciones que, para autores como Pauline Kleingeld o Georg Cavallar, implican dificultades en la comprensión unitaria de dicho término. Esta problemática deriva de la misma polisemia que Kant ha dado al término *cosmopolitismo*, en virtud de que, dentro de su extensa obra, éste se relaciona con diversos campos de aplicación, los cuales van de lo moral a lo político, lo jurídico y hasta lo teológico.

No obstante, la propuesta de Muñoz va encaminada a contribuir en el entendimiento del cosmopolitismo kantiano a partir de un punto en co-

---

2 *Vid*. Immanuel Kant, ¿Qué es la Ilustración? (trad. de Roberto Aramayo), Madrid, Alianza, 2013, pp. 87-98.

3 I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, p. 246; Ak. *Anth*., 07: 331.

mún. En este sentido, ella nos refiere que el cosmopolitismo corresponde, también, con asumir un punto de vista (*Gesichstpunkt*), retomando las palabras de Kant hacia el final de su conocido texto, *Idea para una historia en sentido cosmopolita*.[4] Con esto, la filósofa también nos quiere mostrar que se trata de una variante de la inversión copernicana comúnmente referida a la *Crítica de la razón pura*. De tal modo que, al centrarse en el sujeto observador, se entiende que el cosmopolitismo kantiano es un principio regulativo, como lo señala el último fragmento que citamos de la *ApH*. Significa, entonces, que se trata de una mera regla que no pretende pasar por un principio constitutivo y que representa una toma de distancia o proximidad, según sea el caso. Por consiguiente, desde esta otra lectura, el cosmopolitismo es entendido como una perspectiva que debe considerar su propio movimiento o enfoque al momento de argumentar sus tesis principales y tiene que preguntar quién es el espectador para encontrar fundamento en sus variantes.[5] Veamos, entonces, de qué manera esto se aplica dentro de lo que a partir de aquí denominaremos *cuidado de sí cosmopolita*.

Desde el punto de vista de la *Antropología en sentido pragmático*, el cosmopolitismo insta a que el ser humano sea capaz de cuidar de sí, es decir, que se relacione con sí mismo de un modo determinado en el que lo primordial es ser capaz de darse un carácter. Dicho cuidado de sí tiene el objetivo de que cada quien sea capaz de darse reglas que le permitan establecer relaciones pacíficas con los otros, con lo cual se establecen ciertas condiciones para la comunicación. En ese sentido, Muñoz señala que la comunidad corresponde con un concepto *a priori* que se tiene que postular antes de emitir cualquier juicio desde un punto de vista cosmopolita, lo cual significa que, al adoptar ese punto de vista, estamos presuponiendo, *a priori*, la existencia de los otros y, por lo tanto, la posibilidad de entrar en contacto con ellos.

En consonancia con lo anterior, el cosmopolitismo dentro del plano de la antropología pragmática nos dice que al candidato a ciudadano del mundo se le enseña a no ser egoísta y a aprender a verse a sí mismo en los comportamientos de los demás, de tal modo que pueda saber qué esperar y cómo actuar frente a otros en ciertas circunstancias. Con este propósito, entre las cosas que le son instruidas están los usos, los modales, las costumbres, la moda, entre otros. Además, se le enseña a distinguir las maneras como el propio entendimiento induce a que se confundan las alucinaciones con las representaciones, a identificar el origen de las pasiones y a saber qué

[4] Ak. *IaG,* 08: 30.

[5] Julia Muñoz Velasco, “El cosmopolitismo como perspectiva comunitaria en la filosofía de Kant”, en Carlos Mendiola y R. Aramayo, *En busca de la comunidad ideal,* México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 97.

esperar de quienes las experimentan. Se le enseña, igualmente, a socializar mediante el uso del juicio reflexionante, para que compare sus juicios y para que se ejercite en ello con los otros. La finalidad es contribuir a que el sujeto que se está formando obtenga un panorama lo más amplio posible de todo lo que es característico del ser humano, de tal manera que sea capaz de distinguir, decidir y seleccionar sus propios principios para actuar en el mundo, al que Kant ya denominaba *el escenario de su destino* desde 1775, en el anuncio a sus lecciones de geografía física.[6]

Según señalamos anteriormente, el sujeto ilustrado kantiano experimenta la relación con los otros como una imposición, pero, al mismo tiempo, siente la libertad de actuar y darse principios para actuar en relación consigo mismo y, a partir de ello, con los demás. De ahí podemos distinguir entre un cuidado de sí ilustrado y un cuidado de sí cosmopolita. El primero está orientado a lo político, en tanto que se refiere a la relación del sujeto con las instituciones. El *cuidado de sí cosmopolita* se refiere a lo ético y es, por tanto, el punto de partida para la relación del sujeto con su propia actividad.

En ese sentido, el *cuidado de sí cosmopolita* permite que el sujeto ejerza su autonomía en la manera que se da a sí mismo un carácter conforme a los principios o reglas que elige libremente dentro de un cierto *juego de verdad*, como lo llama Foucault. Los juegos de verdad, cabe advertir, son producciones que se dan como resultado de las relaciones entre las primeras dos tecnologías de las que hablamos al inicio de este artículo, las de manipulación de los objetos o cosas y las de los signos. El sujeto, como dijimos, no se da de manera aislada, sino en relación con el resto de las tecnologías, por lo cual resulta muy importante tomar en cuenta aquellos juegos de verdad con los que el sujeto está relacionado. De ahí se desprende que la relación del sujeto con los juegos de verdad, desde las prácticas de libertad, lleva a que el sujeto sea capaz de definir su propio sentido de verdad. Esto último es lo que Foucault ha identificado como *espiritualidad*, en tanto forma de acceder a la verdad a partir de ciertas prácticas y experiencias que transforman al sujeto. Podemos decir, entonces, que el cuidado de sí cosmopolita y, por ende, el cosmopolitismo kantiano, tienen el propósito de generar una transformación en el sujeto que repercutirá en su relación con sí mismo y con los otros.

De acuerdo con lo que hemos expuesto, en las líneas que siguen nos proponemos mostrar cómo es que los conceptos que acabamos de señalar pueden verse reflejados en el caso particular del escritor Italo Svevo y la ciudad que fue su cuna y hogar, ya que, como señala el filósofo Kwame An-

[6] Ak. *VvRM*, 02: 443.

thony Appiah, "Svevo es un emblema de la complejidad de las identidades nacionales y culturales de la vida moderna".[7]

La vida de este hombre transcurre entre la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX. Nació en la ciudad de Trieste; es hijo de padres judíos provenientes de dos lugares diferentes: el padre, de origen alemán; su madre, italiana, aunque, cabe señalar que dichas naciones no existían como tales en aquellos días. De tal suerte que el nombre original de nuestro personaje era Aron Hector Schmitz, un judío de padres extranjeros. Años más tarde, Hector modificó su nombre al italiano, Ettore, y adoptó la religión católica como resultado de su casamiento con Livia Veneziani.

Del mismo modo que, en lo personal, el desarrollo profesional del joven Schmitz resulta un tanto accidentado; debido a la quiebra del negocio de su padre, se ve obligado a trabajar como encargado de correspondencia en la filial de Trieste para la Unión Banquera de Viena. No obstante, durante un buen tiempo albergó la esperanza de dedicarse a la literatura, por lo que llegó a publicar un par de obras, *Una vida* y *Senilidad*, las cuales no corrieron con buena fortuna, lo cual lo llevó a la desilusión y al aparente abandono de su carrera literaria.

De manera fortuita, años más tarde, el joven James Joyce radicó en aquella variopinta ciudad donde, aparentemente, entabló una entrañable amistad con el maduro Italo Svevo, ya retirado desde hacía años de su trabajo como escritor. No obstante, los biógrafos y la propia esposa de Svevo coinciden en que este encuentro fue especialmente significativo para ambos en el desarrollo de sus posteriores obras; uno, el joven, habría de tomar aspectos de la personalidad del escritor retirado en la caracterización del personaje central de su *Ulysses*. Sobre este aspecto, Appiah comenta: "El hecho de que fuera un judío cosmopolita, habitante de una ciudad moderna, lo volvió perfecto para otro propósito, el de servir como modelo fundamental del personaje de Leopold Bloom […] que relata un día en la vida de un judío no practicante de Dublín que vive rodeado de católicos […] pero, sobre todo [Bloom] es igual que Svevo, un hombre que deambula por su propia ciudad absorbiendo sus paisajes, sus olores y sus sonidos".[8]

Por otro lado, el viejo Svevo retomaría su afición por la escritura una vez que Joyce leyera sus obras y las encontrará atractivas al punto de decir que el triestino había sido infravalorado por los críticos literarios. Así, años más tarde, a instancias del irlandés, se traducirían sus obras al francés y se

[7] Kwame Anthony Appiah, *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad: creencias, país, color, clase, cultura* (trad. de María Serrano Giménez), Barcelona, Penguin Random House, 2019, p. 116.

[8] *Idem*.

publicaría con gran éxito *La conciencia de Zeno*, cima en la carrera literaria de Svevo.

Consideremos, además, que Trieste tiene una peculiar conformación histórica. Al nacimiento de Svevo, aquella ciudad portuaria y, por tanto, comercial, era parte del Imperio austrohúngaro; más tarde, habrá de ser sólo parte de Austria y, finalmente, formará parte de la recién formada Italia. El escritor Antonio Magris apunta que esta ciudad se fundó a principios del siglo XVIII y tal parece que durante el gobierno de María Teresa I de Austria tuvo su mayor auge, debido al interés de ésta por convertirla en capital del Imperio.

En palabras de otro escritor triestino, Scipio Slataper, existían tres almas imposibles de unificar en aquella ciudad, la eslava, la italiana y la alemana. Magris incrementa este inventario al que añade la presencia de griegos, armenios, croatas y personas oriundas de distintos países de Europa, entre los cuales también están los judíos, a quienes ya hemos referido en la línea sanguínea de Svevo. Pese a todo, la lengua italiana se convierte en el común denominador de los pobladores del puerto, mientras que el alemán ocupa un segundo sitio en popularidad, mas no en jerarquía, ya que sería la lengua dominante en los negocios entre personas de alta sociedad, los ricos y los intelectuales. La misma tensión se reproduce en cuanto a las actividades predominantes dentro de esta pequeña urbe, donde el comercio siempre había cargado con el primer puesto, mientras que, escondido y con cierta reticencia a hacerse público, el mundo intelectual sólo encontró lugar para su desarrollo entre los horarios de oficina y los negocios, dentro de sus hosterías, bibliotecas y otros lugares poco célebres.

La vida de Svevo parece reunir las mismas contradicciones y tensiones que la propia ciudad a la que pertenece, al grado de que no parece lo más correcto el atribuirle una identidad que se encuentre relacionada con un orden político o estatal. En ello, Appiah parece estar de acuerdo cuando dice que “la realidad de la variedad lingüística y cultural en el seno de una comunidad, nos recuerda Svevo, puede estar en tensión con esa visión nacionalista y romántica de la existencia de una comunidad unida por su lengua y su cultura. De hecho, esta tensión es la regla, no la excepción”.[9] Por voluntad propia, el triestino escoge una lengua distinta de la que oficialmente ejerce en su papel de empleado.

Umberto Saba, quien también fuera un escritor judío-católico oriundo de Trieste, escribió que “Svevo podría haber escrito bien en alemán; pero prefirió escribir mal en italiano”.[10] Recordemos que, además, durante la etapa en que Trieste perteneció al Imperio, el alemán era el idioma que oficialmente

[9] *Ibidem*, pp. 117-118.
[10] *Ibidem*, p. 116.

se tenía que hablar. Resulta no menos importante el hecho de que, al optar por una lengua distinta de la oficial, Svevo también establece una relación distinta con su propia actividad, al convertirse en escritor y dejar en segundo término su vida como dependiente de una institución financiera.

Esto resulta parecido a su elección a favor de un matrimonio con una mujer de ascendencia italiana, lo cual lo lleva a entrar en contradicción con su origen judío, dado que, como mencionamos, Livia Veneziani era católica. Y no sólo eso, ya que, otrora Hector, italianiza su nombre a Ettore y, una vez más, cambia de oficio para atender los negocios del padre de su esposa. Pese a su habilidad y prosperidad en el mundo del comercio, el verdadero deseo de Svevo es ser escritor, por lo que, no obstante su éxito financiero, vive con cierto resentimiento y frustración. De ahí que durante los años en los que no publicó, encontró ocasión para escribir otras dos obras que sólo podrán ser reconocidas más adelante.

Tenemos así, que Aron Hector Schmitz es incapaz de reconocerse austriaco, renuncia a su judaísmo y tampoco se identifica como un hombre de negocios. Dicho de otra manera, podemos decir que Italo Svevo, el ítalosuavo, nombre con el que eligió denominarse como escritor, emerge de la negación de una identidad institucional, lo que lo convierte en un agente subversivo de las relaciones de su individualidad con el poder. Al tratarse la cuestión sobre aceptar una nacionalidad, elige algo que no es tal. Trieste no es sino una pequeña ciudad que se encuentra en la misma situación que el propio Svevo, al no poder ser identificada con un pueblo ni con una lengua original, única ni auténtica.

En este aspecto, la propia ciudad, a lo largo de su historia, parece ser incapaz de identificarse con una determinación política. No sin razón, Jan Morris la ha retratado recientemente como un “no lugar”,[11] usando aquel término con el que Marc Augé se refirió al palimpsesto de un lugar, en tanto que corresponde con un espacio no identitario, no relacional y no histórico, pero que puede definirse positivamente.[12] Esto también lo constata el testimonio de prominentes visitantes de la época del propio Svevo, como el célebre capitán sir Richard F. Burton, viajero, escritor, militar y diplomático británico que en 1890 muriera en dicha ciudad, sobre la cual se expresó diciendo que era “una tierra devastada e infestada de bestias salvajes y hombres todavía más salvajes, una región cuyas mismas fuentes murmuran a modo de advertencia: ¡Bebe y lárgate!” No obstante, merece la pena señalar

---

[11] *Vid.* Jan Morris, *Trieste. O el sentido de ninguna parte* (trad. de Lucía Barahona), Madrid, Gallo Nero, 2017, p. 224.

[12] Marc Augé, *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (trad. de Margarita Mizraji), Barcelona, Gedisa, 2000, p. 83.

que fue ahí donde realizó su famosa traducción de las *Mil y una noches*, en dieciséis volúmenes, durante los últimos dieciocho años de su vida.

De un modo parecido, el crítico austriaco, Herman Bahr, hacía la siguiente reseña: "Ni siquiera se trata de una ciudad. Uno tiene la impresión de no estar en ningún sitio. He experimentado la sensación de estar suspendido en la irrealidad".[13] La misma impresión nos transmite la experiencia más contemporánea del autor Claudio Magris, un nativo de aquel puerto, quien escribe: "En Trieste uno adquiere familiaridad con el anacronismo con el que está entretejida, por doquier, la historia de todos; uno se acostumbra a soportar, pero también a amar y a gozar ese desatino general que es el mundo".[14]

De tal modo, logramos encontrar un punto en común entre el escritor Svevo y su ciudad natal en la diversidad y la italianidad idiomática. Aunque esta última parece fungir tan sólo como un código preexistente cuya inserción en un lugar ajeno parece obedecer más a una cierta búsqueda de eficacia, un pragmatismo que, por consiguiente, no corresponde con algo parecido a un sentido de nacionalidad o pertenencia. Trieste y el autor triestino son, en realidad, como entidades particulares que no obedecen a la lógica de los Estados-nación, tan populares hacia finales del siglo XIX. En contraste, esto parece indicarnos la vocación cosmopolita con la que Trieste fue concebida en su posición de puerto comercial, algo que también nos recuerda el modo en que Kant se refería a su natal Königsberg: un punto de confluencia de personas y culturas diversas.

Dicho cosmopolitismo parece haber sido la causa de que múltiples personajes —entre los que se encuentran Rilke y Freud, además de los que ya hemos mencionado— hayan pasado temporadas en esta ciudad. Según relata Veneziani, James Joyce tenía poco más de veinte años cuando llegó a Trieste y antes de alcanzar la fama, tras iniciar como profesor de escuela, se convirtió en el particular más cotizado por la burguesía de la urbe. Los negocios hicieron que Svevo se interesara en tomar clases de inglés y así fue como se conocieron, hasta que se convirtieron en grandes amigos debido a su especial gusto por la literatura. Sin embargo, la comunicación entre ellos siempre se mantuvo por medio del dialecto triestino que los esposos mantenían en su casa. Según Veneziani, alguna vez Joyce llevó a casa de la familia algunos de los relatos que integrarían *Dublineses* y, a cambio, Svevo le mostró sus primeras obras publicadas. Nos dice que el irlandés "agregó que ciertas páginas de *Senilidad* no podrían ser superadas por los grandes maes-

[13] J. Morris, *op. cit.*, p. 15.

[14] Claudio Magris, "Los lugares de la escritura: Trieste" (trad. de Teresa Meneses y Héctor Orestes Aguilar), *Revista de la Universidad de México*, núm. 509, 1993, p. 6.

tros de la novela francesa".[15] Años más tarde, Louis Gillet diría que Joyce sólo pudo haber sido influenciado por dos autores: Giambattista Vico e Italo Svevo,[16] lo cual podría ser muestra de cuán afines eran estos dos hombres de edades tan disímiles. Sin embargo, cabe pensar que esta relación fue posible por motivos ajenos a las personalidades, que, sin duda, eran opuestas, según el propio testimonio de Livia Veneziani. Desde ese punto de vista, tal vez aquello que ambos escritores compartían y que hizo posible el que tuvieran un encuentro tan fructífero fue el cosmopolitismo.

Queda claro que entre Joyce y Svevo se creó un vínculo a partir de un conjunto específico de cosas en común que no tenían que ver con su estatus político ni su nacionalidad. Para ambos, la literatura es un punto fundamental y, en ese sentido, se puede decir que se trata de un espíritu que los habitaba. La espiritualidad, como hemos visto con Foucault, consiste en una manera de acceder a la verdad por medio de ciertas prácticas y experiencias que transforman al sujeto. Con ello es posible sostener que, tanto el irlandés, como el triestino, practicaban una forma de acceso a la verdad que para ellos se encontraba en la literatura. De esta manera, podemos ver que, al momento de encontrarse, ambos dejan de lado otros aspectos que podrían diferenciarlos, distinguirlos y distanciarlos, entre los cuales podríamos señalar la lengua natal, el país de origen, la historia de cada uno, sus creencias religiosas e ideológicas; en una palabra, toda supuesta autenticidad y, dentro del espíritu de la época, toda alusión a la nacionalidad.

Por consiguiente, en el caso de Svevo y Joyce, el cosmopolitismo es el espíritu que hace posible un punto de contacto a partir de la suspensión de las autenticidades y el encuentro en los no lugares y la ficción. Como ya señalaba el mismo Kant:

> Si bien [el teatro y la novela] propiamente no se fundan en la experiencia y la verdad, sino sólo en la invención, y en ellos está permitido el plantear, igual que en los sueños, la exageración de los caracteres y las situaciones en que se ubican las personas, de suerte que no parecen enseñar nada aprovechable para el conocimiento del hombre, lo cierto es que caracteres como los trazados por un Richardson o un Molière han de estar tomados en sus rasgos fundamentales de la observación del obrar y omitir reales de los hombres; porque si bien tienen que ser exagerados en cuanto al grado, en cuanto a la cualidad deben ser concordantes con la naturaleza humana.[17]

[15] Livia Veneziani Svevo, "Joyce y Svevo en Trieste" (versión de Elsa Rodríguez Brondo y Alejandro Toledo), *Revista de la Universidad de México*, núm. 509, 1993, p. 10.

[16] *Idem*.

[17] I. Kant, *Antropología…*, p. 6. Ak. *Anth*., 07: 121.

De tal manera que el cosmopolitismo sirve para separarse de los hábitos y la cotidianidad particulares y abrirse a escuchar y comprender a los otros bajo el supuesto de que para ambas partes existe el interés de establecer una relación de alguna índole, la cual estaría por definirse más adelante. Como vemos, incluye el que seamos capaces de crear nuevos tipos de relaciones a partir de la imaginación, dejando de lado muchas cosas que, de otro modo, sólo serían obstáculos.

Por consiguiente, aquello que hemos llamado *cuidado de sí cosmopolita* habría de llevarnos hacia la sospecha, por lo menos, de que todas las creencias y prácticas orientadas por los nacionalismos son, en realidad, obstáculos para la consecución de un mejor entendimiento de sí mismo y de los otros, en la medida que impiden contemplar y admitir la diversidad que se ofrece en la experiencia. Al respecto de esto, Nuria Sánchez Madrid y Roberto R. Aramayo aluden a cómo es que dentro del cosmopolitismo jurídico de Kant se rechaza la posibilidad de actuar justificadamente de manera colonialista y supremacista. Para demostrarlo, nos señalan un pasaje importante en el que Kant intenta disuadir a los seres humanos de caer en la locura nacionalista, la cual es responsable de llevar a los Estados a considerarse superiores a otros pueblos y creer tener algún derecho para intervenir en su organización y someterlos.[18]

Esto último también nos pone en conexión con aquella sección titulada "El carácter del pueblo" dentro de la *Antropología* kantiana. Al respecto, pensamos que deberíamos reconsiderar si no rompe con el propio espíritu cosmopolita del que hemos tratado de dar cuenta. Para ello, resultará fundamental entender que dicha sección se trata de una herramienta, en tanto su orientación pragmática y, como tal, tiene la finalidad de ser útil para algo. En este caso, la caracterización de los pueblos, al parecer, debería servir como guía para entablar la comunicación entre individuos de distintos lugares del mundo.

Tal vez Kant fue miope al tipo de problemas que estas generalizaciones podrían acarrear al convertirse en una manera de estereotipar a los distintos grupos de personas a partir de rasgos culturales y sociales, como los hábitos y las costumbres. Sin embargo, cabe considerar que, como ya hemos señalado, el estudio antropológico no pretende fundamentar una teoría o ley, ya que es descriptivo y sólo busca formular reglas desde un punto de vista, por lo que siempre puede y debe ser revisado constantemente. Acaso lo que se pretendía con una caracterización de los pueblos fuera fomentar el interés

[18] Nuria Sánchez Madrid y Roberto R. Aramayo, "Ambigüedades del cosmopolitismo. Kant y Diderot frente a los abusos del colonialismo", en Carlos Mendiola y Roberto Aramayo, *En busca de la comunidad ideal*, México, Universidad Iberoamericana, 2018, p. 97.

de los propios estudiantes en ampliar su conocimiento, en dar una primera impresión que, más tarde, requeriría ser revisada, pero no que lo tomaran al pie de la letra. Como hemos señalado, se trata de una perspectiva y, por lo tanto, requiere ser actualizada en cada momento, contemplando el punto de vista del observador y el movimiento que conlleva en su análisis. Considerado de esta forma, podemos decir que el cosmopolitismo hace posible que se mantenga abierta la comunicación para ampliar el conocimiento entre las personas de diferentes lugares.

Algo semejante parece ocurrir con la sección de la *Antropología* kantiana dedicada a la fisionomía, aquel supuesto arte que, a decir de su creador, Johann Caspar Lavater, consistía en reconocer el interior de las personas a partir de su apariencia física. Al respecto, Carlos Mendiola nos indica que, conforme avanzan los años en sus cursos de antropología, Kant parece ir de la aceptación al rechazo del supuesto método del célebre Lavater. Lo que Kant descarta de manera definitiva es que sea posible considerar que en la fisionomía pueda haber principios, por lo que de ninguna manera habría de ser entendida como una ciencia; en todo caso, es un arte, por lo que no obedece a regularidad alguna y depende siempre de la subjetividad el postular un signo o gesto como muestra de algo propio del carácter humano. De ahí que, de manera sorprendente, el filósofo alemán haya instado a que los seres humanos la practiquen, en tanto que, por medio de ella, serán capaces de ejercitar y poner a prueba su juicio.[19] Al respecto, consideramos que se trata de hacer uso del juicio reflexionante del tipo estético, en tanto que, por medio de éste, se ejercita la capacidad de comunicarnos con otros; es decir, de intercambiar puntos de vista sobre algo cuya verdad es prescindible. Tal parece que la imaginación, la creatividad, la espontaneidad, la capacidad de relacionar y comparar rasgos físicos con los temperamentos y el carácter de las personas desempeñan en esto un papel fundamental.

Con dicho ejemplo, podemos darnos cuenta de la importancia que llega a tener la ficción dentro de la antropología pragmática y, por consiguiente, en el cosmopolitismo del cuidado de sí, ya que permite plantear diversas posibilidades sobre un mismo tema sin la necesidad de que una excluya a la otra, pues no se trata sino de conjeturas o hipótesis fantásticas. De tal modo que, si regresamos al encuentro entre Joyce y Svevo, éste pudo haber iniciado mediante el cumplimiento inicial de un protocolo social, los saludos, las formas, los modales, y demás; pero sólo a partir del cuidado de sí cosmopolita fue posible que se convirtieran en amigos y que compartieran aficiones y confesiones.

[19] *Vid.* Carlos Mendiola, "Notas sobre la concepción de comunidad en la sección fisionomía de la Antropología en sentido pragmático de Immanuel Kant", en C. Mendiola y R. Aramayo, *En busca de la comunidad ideal…*, pp. 81-91.

Por otro lado, es posible observar el cuidado de sí en la manera en que Svevo pone en práctica, por medio de su propia escritura, el juego de la observación sobre sí, el discurrir del pensamiento que trata de enfocarse en sí mismo y siempre encuentra referencia en otra cosa. En ello vemos el ejercicio de observación de la consciencia que le permite al sujeto salir de su yo y confrontarlo con el mundo. Esto último hace posible que emerja la sensación de la diversidad de la vida en contraste con el hastío de la continuidad y la repetición que se producen en el ensimismamiento: "Después de comer, repantigado en un sillón, cojo el lápiz y una hoja de papel. No hay arrugas en mi frente, porque he eliminado todo esfuerzo mental. Mi pensamiento se me presenta disociado de mí. Lo veo. Sube, baja, pero ésa es su única actividad. Para recordarle que es el pensamiento y que su deber sería manifestarse, cojo el lápiz y entonces se me arruga la frente, porque cada palabra está compuesta de muchas letras y el imperioso presente resurge y desdibuja el pasado".[20]

Zeno Cosini, el personaje central de la novela más conocida de Svevo, se encuentra realizando un análisis de sí mismo que consiste en la búsqueda de imágenes de su pasado. Pero no ha sido el propio Zeno quien se ha impuesto esta tarea, sino el doctor que intenta realizar un estudio de psicoanálisis y quien, de acuerdo con el prefacio, se encarga de publicar estas memorias para vengarse de que el paciente lo haya abandonado justo cuando se acercaba a comenzar con su diagnóstico. Además, el médico de la novela parece burlarse de Zeno cuando señala: "¡Si supiera cuántas sorpresas le reservaría el comentario sobre las numerosas verdades y mentiras que ha acumulado aquí!"[21] Este tono irónico resulta constante en toda la novela y parece evocar las reticencias que el propio Svevo guardaba sobre el psicoanálisis y acerca de poder encontrar un sentido único o auténtico de la propia vida.

Zeno, quien podría ser el propio Svevo, parece desconfiado sobre la efectividad del tratamiento, principalmente, porque no se muestra del todo seguro de que todo aquello que él pueda atribuir a su pasado en la memoria tenga algún sentido por sí mismo. En cambio, lo que realmente parece que se mantiene en el discurso de la novela es una variedad de relaciones, con su padre, con su esposa, con su amante, con su socio; pero de todas ellas resulta principal la que mantiene con el tabaco. Tales relaciones nos llevan a pensar que para Svevo no es posible hallar una verdad en el interior del sujeto o de su conciencia; en cambio, la verdad se articula siempre desde las relaciones que se dan con los objetos, con las personas y las palabras. En

[20] Italo Svevo, *La conciencia de Zeno* (trad. de Carlos Manzano de Frutos), México, Debolsillo, 2017, p. 3.

[21] *Idem.*

todo recuerdo hay siempre una toma de perspectiva que no puede ser plenamente identificada con la mera conciencia, sino de una relación que está dada entre los objetos que aparecen en la memoria y la manera en que ésta las ordena en distintos momentos. De hecho, la historia se convierte en el enlace mismo de los acontecimientos, por lo cual habrán de ir apareciendo elementos, que pueden ser personas, cosas, lugares, para irse relacionando entre sí y dar un conjunto al que se le puede considerar una experiencia pasada. Sin embargo, esto siempre sucede desde el sujeto que se relaciona consigo mismo, es decir, desde la manera en que éste se ordena para relatar el acontecimiento referido.

Finalmente, Zeno abandonará el psicoanálisis cuando, por una situación afortunada relacionada con dinero y negocios, dice que se siente dichoso y determinado a seguir con su vida sin necesidad de continuar con el análisis. A partir de lo anterior, llega a la conclusión de que la vida es una combinación de enfermedad y salud, un cambio constante e impredecible que no obedece a las normas de los seres humanos. Con esto, además, Svevo parece mostrar una tendencia ecologista, ya que Zeno, en sus últimas reflexiones, señala que la tendencia destructiva de los humanos estaba poniendo bajo amenaza su propia existencia. Este ecologismo nos lleva de nuevo al punto de vista cosmopolita que deja de lado intereses particulares y prefiere defender y proteger aquello que es más importante porque hace posible la vida.

Ahora bien, aunque el diagnóstico final de Zeno acerca del mundo es catastrófico, en un tono que podría evocar cierto romanticismo, éste parece responder a los eventos de la Primera Gran Guerra del siglo xx, los cuales parecen haber sido tomados por Svevo como un aviso de aquello que, contrario al cosmopolitismo, se había convertido en el móvil de las alianzas y conflictos en Europa. Por consiguiente, el desenlace desesperanzador pronosticado por Zeno es una forma de alertar sobre la posible catástrofe que se avecinaba a partir del abandono de los ideales cosmopolitas. En consecuencia, para el personaje de esta novela, ante la falta de signos que alienten a la paz, resulta más factible que la naturaleza se haga cargo de eliminar a la humanidad. Esto no rompe con el cosmopolitismo, ya que se trata de un ejercicio de ficción en el que se comparte un punto de vista sobre las nefastas consecuencias de no ocuparnos de hacer reglas para la paz, sino sólo para contener la guerra, en un tono muy similar al que se señala en *Hacia la paz perpetua* de Kant.

Para ir hacia la conclusión de este ensayo, quisiéramos considerar la manera en que más recientemente ha sido entendido el cosmopolitismo por el filósofo británico ghanés americano, Kwame Anthony Appiah, para quien el cosmopolitismo nos exhorta a cumplir con cuatro principios. El primero afirma que podemos considerarnos ciudadanos sin la necesidad de

apelar a un gobierno único o una comunidad mundial única.[22] En este sentido, hemos intentado presentar a Svevo como un hombre que no se concibió como ciudadano de un Estado nación y que prescindió de ese estatuto como un principio para poder entrar en trato con los demás, ya fuera para negocios o para establecer amistades. Esto nos lleva al cuarto principio establecido por Appiah, el cual sostiene que el diálogo o conversación es el medio fundamental de comunicación entre los seres humanos.[23]

A los anteriores se suman otros dos principios que no están lejos de lo que ya hemos advertido sobre la manera en que el cosmopolitismo contribuye al establecimiento de relaciones pacíficas, ya sean comerciales o desinteresadas y, con ello, también posibilitan la amistad y la comunicación. Tales principios son, por un lado, el que se refiere al deber de preocuparnos por otros, no sólo los que pertenecen a nuestra comunidad, y el de que podemos adoptar otras ideas distintas de las nuestras, es decir, que podemos aprender de los otros.[24] Esto último, como ya hemos detallado, aparece en la relación que mantienen entre Svevo y Joyce, así como durante toda su vida en su habitar cotidiano dentro de una comunidad diversa y, hasta cierto punto, difusa, como la identidad del mismo Hector, Ettore o Italo. Pero con ello no se ha perdido nada, al contrario, se ha ganado en cuanto a la posibilidad de establecer relaciones con otros y, por consiguiente, el espacio de la libertad se amplía y se modifica de manera orgánica; es decir, se adapta a las condiciones que se presentan y, a la vez, las transforma en algo novedoso y creativo.

Además, como hemos visto en el caso del personaje de Zeno, la preocupación por los otros nos lleva a interesarnos en el futuro y a crear diversos proyectos a partir del uso de nuestra libertad en la imaginación. Así, cuando en la novela se predice o proyecta un futuro catastrófico donde las personas llegan a su autodestrucción debido al abuso de sus propias potencias y se piensa que esto es parte de una especie de salvación o sanación del mundo, se está ejerciendo un juicio estético que intenta postularse como teleológico. Esto no significa que el mundo vaya hacia su destrucción, sino que es posible, dadas ciertas condiciones, imaginar que el mundo se acabará, mientras que la Tierra se encargará de restablecer un cierto orden que le es propio; de esa manera parece concebirse un final más bello y, por consiguiente, más placentero para quienes lo imaginan en medio de esa crisis. Puede interpretarse, incluso, como un escape de la realidad para formular

[22] Kwame Anthony Appiah, *Mi cosmopolitismo* (trad. de Lilia Mosconi), Madrid, Katz, 2008, p. 17.

[23] *Ibidem,* p. 16.

[24] *Ibidem,* p. 17.

una fantasía que remedie el malestar y el disgusto que se experimenta en un momento dado, por lo que sirve, también, como una especie de placebo.

De ahí que para Svevo el psicoanálisis sirva como una mera distracción, como un juego en el que interviene la ironía de ser el observador y, al mismo tiempo, el actor, por lo que nunca es posible saber si se trata de una realidad o una representación. La escritura de Svevo juega en este punto con el sentido de verdad que le corresponde al individuo, en tanto que se hace cargo de su propia ficción al narrarse a sí mismo de una o de varias maneras, tratando de encontrar un orden que él mismo va a ir estableciendo, a la vez que todo aquello que se va incorporando está interviniendo en la elaboración del relato. Es un juego de relaciones entre objetos, palabras, lugares, personas, que van determinando cierto orden del que, al final, como sucede con Zeno, el sujeto se encarga de asumir como propio.

En conclusión, el *cuidado de sí cosmopolita* que hemos intentado ejemplificar y sostener aquí se refiere a las posibilidades de ser sujeto en relación con otros, de manera pacífica, por medio del diálogo, permitiendo que las diferencias convivan y nutran más nuestros modos de vida. Es un punto de vista que adoptamos cuando consideramos a los demás y no sólo nuestro propio modo de ver las cosas, por lo cual estamos abiertos a intercambiar otros puntos de vista y nos permite revisar el nuestro en cualquier momento, ya que éste también se modifica con el tiempo. Además, es una manera de autodeterminarse como sujeto, en tanto que éste entra en relación consigo mismo y, a partir de ella, se relaciona con los demás de manera autónoma. Del mismo modo, es una forma de gobernarse, un modo de ser y de vivir que es posible desde el ámbito de la libertad práctica, el cual, en términos de Foucault, es el que finalmente ha de determinar lo que los sujetos somos, en respuesta activa frente a las condiciones de cada época y en cada circunstancia.

"¿QUÉ CONSTITUYE UNA VIDA INTELIGIBLE Y QUÉ NO?" UNA CRÍTICA A LA CONSTRUCCIÓN DUALISTA DEL SUJETO MODERNO

"WHAT CONSTITUTES AN INTELLIGIBLE LIFE AND WHAT DOES NOT?" A CRITIQUE OF THE DUALISTIC CONSTRUCTION OF THE MODERN SUBJECT

Nayeli Pérez Monjaraz *

Resumen Este texto tiene como objetivo desplegar un cuestionamiento acerca de la dualidad identitaria como condición ontológica que a lo largo de la historia de Occidente ha buscado delimitar la existencia de lo humano. Nos enfocaremos particularmente en una pregunta planteada por Judith Butler: "¿Qué constituye una vida inteligible y qué no?" Abordaremos este cuestionamiento desde un recorrido teórico que nos permitirá observar cómo la dicotomía sujeto-objeto, mente-cuerpo, que determinó igualmente la noción binaria de género, posibilitó la cosificación de todo lo viviente, así como de aquello que define la *naturaleza humana* hasta nuestros días. Para hacer este análisis, realizaremos una lectura del concepto *vida precaria* propuesto por Judith Butler en relación con un análisis de la obra *Personas, cosas y cuerpos* de Roberto Esposito, para culminar con una reflexión de Hannah Arendt en torno a la noción de *naturaleza humana*.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Este artículo fue hecho dentro del marco de la estancia posdoctoral apoyada por el Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México, a quien se da un explícito agradecimiento, con adscripción al Programa de Posgrado en el Centro de Investigación y Estudios de Género de la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM, en colaboración con la doctora Julia Chávez Carapia.

Abstract This text aims to unfold one question about identity duality as an ontological condition which throughout the West history has sought to delimit the existence of the human. We will focus especially on the question posed by Judith Butler: "What constitutes an intelligible life and what does not?". We will approach this questioning from a theoretical path that allows us to observe how the dichotomies subject-object, mind-body have determined the binary notion of gender, and how made possible the objectification of all living beings, as well as that which defines human nature to this day. To carry out this analysis, we will read from the view point of the concept of *precarious life* proposed by Judith Butler in relation to an analysis of Roberto Esposito's *People, Things and Bodies*, to culminate with a reflection of Hannah Arendt on the notion of *human nature*.

Palabras clave
Dualidad, identidad, naturaleza humana

Keywords
Duality, identity, human nature

La construcción de la dualidad Sujeto-objeto en la Modernidad Occidental

Desarrollar una discusión en torno al siguiente cuestionamiento: "¿qué constituye una vida inteligible y qué no?" y, particularmente, como plantearía Judith Butler, problematizar acerca de "cómo las suposiciones acerca del género y la sexualidad normativas deciden por adelantado lo que pasará a formar parte del campo de lo 'humano' y de lo 'vivible'",[1] adquiere una importancia de gran relevancia no sólo como un problema que ha teñido las preocupaciones de las ciencias sociales, en particular desde los estudios de género, sino de la propia historia de la filosofía occidental. Como sabemos, el cuestionamiento acerca de la identidad como condición dual que delimita el campo de lo definido como *dignamente humano* ha desembocado en las principales discusiones éticas y políticas de la filosofía, particularmente, desde la construcción racionalista del sujeto moderno. Comprender qué constituye la esencia de un sujeto —su racionalidad o su corporalidad, su condición de clase o de género, su cercanía con la naturaleza

[1] Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Barcelona, Paidós, 2007, p. 26.

o la cultura, su conciencia o su experiencia sensible, y demás— ha formado parte crucial de las discusiones de occidente desde el siglo XVII. Más allá de las tendencias que se han tenido, ya sean pragmáticas, idealistas, materialistas, entre otras, ha permanecido en ellas, como un sustrato apenas cuestionable, una ontología dualista que ha dado por sentada la "naturaleza" racionalista bajo una identidad heteronormada del propio sujeto. Esta epistemología ha devenido una ética, una política de la exclusión, y con ella, la violencia, lo cual lamentablemente sigue guiando muchas de nuestras reflexiones y prácticas contemporáneas.

Comprender cuáles son las raíces de esta concepción nos lleva a cuestionarnos acerca de la noción de identidad que surgió a partir del pensamiento de la modernidad en Occidente. Pues es justamente la noción de identidad que fue consolidándose con la construcción racionalista del sujeto moderno en el siglo XVII la que, a partir de la condición dual sujeto-objeto, fue delimitando el campo de lo definido como *humano*.

Podríamos decir que dicha categorización se fue desarrollando en una época en la que la pregunta por la esencia del sujeto y el cuestionamiento por los límites que definen la inteligibilidad de su experiencia desembocó en una epistemología en torno a dos fenómenos aparentemente contradictorios: la *racionalidad* y la *sensibilidad*. Recordemos la premisa que Descartes propuso en su VI meditación:

> Puesto que sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar. Y aun cuando, acaso o, más bien, ciertamente [...] tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual este es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo. [2]

Desconfiar en absoluto de la experiencia sensible y del fenómeno perceptivo llevó a *esencializar* al pensamiento como el eje de la experiencia humana y por ende de su identidad, de manera que el pensamiento (*cogitatio*) devino la esencia de su "naturaleza". Esto se sustentó bajo la siguiente premisa: existo porque pienso, pues si dejase de pensar dejaría de existir;

[2] René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas,* Madrid, Tecnos, 2015, pp. 205 y 206.

por ende, si existe algo es porque lo pienso *a priori*, es decir, ese algo *de hecho* ya está supuesto en mí, y toda suposición implica producción de realidad. Ahora bien, dentro de esta premisa, para que el conocimiento se construya, el sujeto cognoscente debe encontrarse siempre dirigido *hacia algo*; ese *algo* será el objeto de su conocimiento. En consecuencia, el sujeto quedó frente al mundo, y este último apareció como su objeto, dando lugar a una dualidad como condición del pensamiento: lo interno frente a lo externo, lo inmaterial frente a lo material, la mente frente al cuerpo. De igual forma, al *esencializar* al pensamiento, el sujeto necesitó presentarse como la presuposición de sí mismo, es decir, se piensa a sí mismo y, por tanto, existe como ser consciente dueño de sí y de *lo otro* a lo cual se enfrenta.

Dentro de la dinámica dualista del conocimiento, el sujeto racional emergió como una existencia individual expuesta ante la negación de todo aquello que no fuera él mismo —Yo/lo Otro—, y lo Otro sería objetivado. En esta contradicción, el lenguaje aparecería como lo primero que negaría la experiencia sensible, precisamente como la verdad conservada en la ausencia de la cosa, la cual sería la verdad del sujeto. El sujeto como lo uno, consciente, dueño de sí, se enfrentaría a lo otro que sería, en principio, su propio cuerpo y, en general, lo múltiple, lo volátil, lo confuso, lo irracional de la existencia misma. Así se comenzó a enarbolar la supremacía de la racionalidad arrojando al exterior aquello que excediera sus límites: lo afectivo, lo sensitivo, lo ilógico, lo paradójico, la naturaleza, el mundo físico, y dentro de todos éstos, con límites difusos, a lo *Otro*. En este sentido, a pesar de que la discusión sobre la esencia del sujeto fue dando giros respecto de la predominancia —ya sea de su racionalidad o su sensibilidad, la naturaleza o la cultura, la singularidad o su generalidad, y demás— detrás de las tendencias permaneció, como un sustrato apenas cuestionable, una ontología dualista que dio por sentado el vínculo contradictorio entre la identidad y la otredad. Como se mencionó al inicio de este apartado, esta epistemología ha devenido una ética y una política de la exclusión, y con ella la violencia que, lamentablemente, podemos ver expuesta hasta nuestros días.

Antes de adentrarnos más en la comprensión de la ontología del sujeto en la modernidad, haremos un breve paréntesis para reflexionar en torno a la construcción histórica que antecedió a la dualidad sujeto/objeto, con la de persona/cosa, desde un acercamiento a la propuesta que Roberto Esposito realiza sobre este tema.

Personas, cosas y cuerpos

En su obra *Personas, cosas y cuerpos*, Esposito nos sumerge en una reflexión en torno a la historia de la dualidad persona/cosa, y con ella la concepción problemática del cuerpo, particularmente a partir del derecho romano

y hasta nuestros días. En este texto nos muestra cómo dentro del derecho romano, empezando por las instituciones de Gayo, se estableció la distinción entre acciones, personas y cosas como la base de todos los sistemas jurídicos. En esta categorización, el ser persona apareció como un atributo que se adquiría a partir de la posesión, esto es, sólo cuando se poseen cosas se puede ser persona. De forma contraria, si algo puede ser poseído o tiene la función de servir, se convierte en cosa. En este sentido, la cosa se definirá por estar sujeta a la persona y encontrarse bajo su dominio, y la persona se reconocerá por las cosas que posee. Dicho de otro modo, soy persona porque tengo algo que dominar y que me pertenece y, precisamente, puesto que lo domino, está excluido de lo que yo soy.

Así, las personas y las cosas aparecerán, en esencia, como adversas. La persona se define primariamente por el hecho de no ser cosa y la cosa por no ser persona. Dentro de esta dualidad, la dimensión del cuerpo fue la de lo excluido, puesto que el cuerpo no será cosa, pero tampoco persona y aunque estará más cercano de la primera categoría, pues, como bien nos ha enseñado la filosofía moderna, la persona posee un cuerpo. Para Esposito, el derecho romano fue el primero en dejar esta ruptura clara —persona/cosa— y esta *binaridad* permitió crear umbrales o estatus de la propia categoría de persona. Con ello definirían quién y bajo qué condiciones podría perder o ganar dicha condición jurídica e incluso perderla para acercarse al estatus de la cosa. De tal forma que, dentro de esta escala identitaria podía encontrarse el nivel más alto: el *pater*, y en el nivel más bajo la cosificación del *esclavo.* Como sabemos, aunado a esta categorización, las cosas que poseemos serán definidas como *bienes*, la totalidad de las cuales constituirá lo que llamamos *patrimonio*, y como claro está, en referencia con el *pater*. Esposito nos invita a reflexionar cómo la idea de *bien* se ha vinculado con una entidad positiva o una expresión moral, cuando en el fondo refiere a una posesión. En sus palabras: "esto atestigua la absoluta primacía del tener sobre el ser que ha caracterizado nuestra cultura ya durante cierto tiempo: una cosa no es ante todo lo que es, sino lo que alguien tiene. Es una posesión que nadie más puede reclamar".[3] Y la cosa pertenece a quien la toma, es *lo a mano*, lo que está disponible para estar bajo el control de quien la posee. Por ello, lo que cualificaba a la cosa no era necesariamente su contenido, sino más bien el hecho de *ser de alguien* y de nadie más, de una forma que no pudiera ser objeto de disputa. En este sentido es que Esposito advierte que cuando se habla de nuestra mano como el órgano que humaniza, antes de pensar en su capacidad transformativa para crear artefactos, tendríamos que pensar en un acto mucho más antiguo: el de la apropiación.

[3] Roberto Esposito, *Personas, cosas y cuerpos,* Madrid, Trotta, 2017, p. 36.

> Durante siglos la guerra fue el único medio para adquirir cualquier cosa no disponible para los pueblos que carecían de otros recursos […] en su forma primordial, la propiedad ni se transmite ni se hereda, se toma […] para que algo se convirtiera inequívocamente en la propiedad de uno, tenía que haber sido arrebatado a la naturaleza o a otra gente. Aquello que te pertenece es, en sentido estricto, aquello que aprehendes con tu mano, *manu captum*, de acuerdo con la solemne institución del *municipium* […] cualquier cosa que no hubiera caído aún en manos de otro estaba disponible para quienquiera que se apoderara de ella. El primer propietario era idéntico al primer ocupante, de la misma forma que un animal salvaje pertenecía al primero que lo viera.[4]

La ley fue hecha, entonces, para proteger al propietario de cualquiera que amenazara su título de propiedad. Por ello, Esposito advierte claramente que la ley romana era esencialmente patrimonialista, y fue pensada en términos de derecho privado. Esta forma de concebir la ley determinó no sólo la relación entre los humanos y las cosas, sino entre los propios seres humanos: su rango, su estatus, su poder de unos respecto de otros. Como bien sabemos, es la posesión de las cosas o su pérdida lo que marca la distinción real entre ganadores y perdedores, ya sea de un vínculo en disputa o de una guerra.

De esta forma, en este sistema quien queda desposeído queda inerme ante su transformación en posible posesión; incluso, puede ser reducido al estatus de cosa. El planteamiento de Esposito nos permite ver cómo la categorización de persona/cosa actúa como un dispositivo de personalización o despersonalización, donde la personalización de unos corresponde invariablemente a la despersonalización de otros que necesariamente serán subyugados a los primeros. Crudamente podemos afirmar que esta binaridad se basa en un vínculo de poder a partir de la capacidad o incapacidad de posesión del otro.

Precisamente el cuerpo del individuo es el que permite dicha cosificación. Es esta entidad fuera de la legislación que aún no llega al estatus de persona y por momentos se acerca al de cosa, el que le llevará a su despersonalización. Es el cuerpo lo que puede ser poseído por sí mismo o por otros y, tal como lo hace la cosa, se definirá por el derecho de su uso o abuso. Por este motivo, el cuerpo desempeñó un papel preeminente en la definición de las relaciones sociales en la antigua Roma; era una máquina de trabajo, "una herramienta de placer y un objeto de dominación. Medía el poder ejercido por algunos sobre los demás. Era el blanco en movimiento en el que se descargaban el placer acumulado y la violencia".[5] En suma, el cuerpo era el canal a partir del cual la persona podía ser transformada en cosa a dis-

[4] *Ibidem,* pp. 38 y 39.

[5] *Ibidem,* p. 43.

tintos niveles. Por ello, advierte el propio autor, "nadie en la antigua Roma era considerado persona toda su vida; todo el mundo, al menos durante un tiempo, pasaba por ser una cosa poseída por alguien".[6] Ser persona era simplemente una categoría jurídica que variaba en correspondencia con sus relaciones de poder respecto de los demás. Persona no era una condición ontológica, no se refería a lo que uno es, sino a lo que uno tiene, lo que por ende separaba a unos individuos de otros dentro de una jerarquización de poder estructurada. Es por esto que el filósofo italiano afirma: "la categoría de persona es lo que convirtió a una parte de la humanidad en súbdita de la otra".[7] El concepto *persona* ha servido, desde entonces, "para excluir a algunos tipos de humanos de los beneficios concebidos a otros. Ha sido usado para convertirlos en cosas-persona expuestas al uso y el abuso".[8]

El cuerpo se manifiesta, entonces, como el medio de transición de la persona a la cosa y, sin una categoría jurídica bien definida para él, oscilará entre ambas posiciones, muchas veces trasponiéndose una en otra. Así, el cuerpo se convertirá en un campo de batalla en el que lo que se encuentra en juego será la propia definición de lo que es *lo humano*, acaso aquello más cercano a la animalidad o a la racionalidad, a la cosa poseída o a la persona poseedora —incluso, de su propio cuerpo—. Y si en su acercamiento con la animalidad, el cuerpo vacila con lo biológico, con lo orgánico y por ende lo "irracional", lo instintivo, la zona limítrofe que dibuja despierta aún más sospecha sobre los mismos cuestionamientos, ¿no es acaso la naturaleza más cercana a la cosa?, ¿en qué punto un cuerpo puede comenzar a ser considerado como persona?, ¿en qué momento comienza a dejar de serlo?

Como podemos ver, el tema del cuerpo implica el problema de la dualidad: es cosa o es persona, es una propiedad o una condición de ser, corresponde a lo interno o lo externo de la persona, al Yo o a la otredad. Precisamente, esta discusión llevará después a la filosofía moderna a defender el predominio de la razón sobre el cuerpo y, con ello, a priorizar la concepción de lo propio sobre lo común, de lo privado sobre lo público, al beneficio del interés individual sobre el colectivo, a la inmunidad respecto de la comunidad. Es decir, con la categorización persona/cosa/cuerpo, antes expuesta por Esposito, quedó el terreno preparado para que, en la modernidad, la razón occidental pudiera elevar al sujeto a la condición de la persona o reducirlo a la inferioridad de la cosa. Aun dentro de este ámbito, lo que falta a ambas, dirá Esposito, es el reconocimiento del cuerpo viviente, porque éste está compuesto de una consistencia ontológica que no corresponde ni a uno ni a otro.

[6] *Idem.*

[7] *Idem.*

[8] *Ibidem,* p. 44.

De esta forma fue consolidándose la idea de la persona vinculada indudablemente al individualismo, a la propiedad privada y luego a la racionalidad. Para comprender estas características que más tarde definirán al sujeto Occidental, a continuación, nos acercaremos a una reflexión sobre la concepción de su identidad.

La construcción del sujeto moderno y la noción de identidad

En este apartado recuperaremos la discusión acerca de la conformación del Sujeto racionalista de la que partimos en la primera parte de este artículo, para así comprender cómo se conforma la noción de su identidad. En primer lugar, podríamos decir que en el pensamiento moderno el *sujeto* aparece como una facultad de identificación que remite la pluralidad de la experiencia a la forma de lo mismo, es decir, se manifiesta como esa capacidad del entendimiento de sintetizar una multiplicidad de la experiencia en una unidad capaz de decir "Yo". Conforme a esto, el sujeto tiene que ser capaz de demostrarse a sí mismo y a los demás que es el autor de sus propias acciones y pensamientos. Si puede tener representaciones o voliciones es únicamente porque puede tenerlas como propias, es decir, no pertenecen a nadie más que a sí mismo. Será justamente esta condición de propiedad la que demuestra su identidad. En este sentido, Kant dirá que el sujeto de la autoconciencia lo es por la capacidad de "tener representaciones como suyas" que remiten a un Yo trascendental. Como vimos anteriormente, el sujeto está sometido a una autoridad y a una obligación respecto de algo o alguien más. Pero ¿qué es este algo o alguien más?: la racionalidad que responde al ordenamiento del mundo, claro está, según un entendimiento lógico y consciente del sujeto —un saber que se sabe— respecto de sí mismo y respecto de lo *otro.*

Con la idea de un sujeto trascendental, se sustenta la permanencia de un saber respecto de una identidad fija, lo que deja de lado la posibilidad de la incertidumbre personal: una sola identidad sin contradicciones lógicas o paradojas internas (no puedo "ser" y "no ser" al mismo tiempo —ser hombre y mujer— o "ser Yo" y "alguien más" –Yo y Otro— a la vez). Por esto, en esta correspondencia lógica de la identidad del sujeto, no podemos dejar de lado la heterosexualización normativa bajo la cual se conformó y la equiparación de éste a lo humano en sí. Es decir, fue a partir de la modernidad que se consolidó la idea de un sujeto universal inherente a una identidad binaria, en la que el lado masculino dominó el eje de la racionalidad y de la conciencia que ha representado durante siglos la propia "esencia" del "hombre". Respecto de éste se han subyugado todas las diferencias y, particularmente, lo que exceda la heteronormatividad quedará del lado de la otredad o, incluso, del lado de lo irrepresentable. Por ello, dentro de

esta construcción lógica del sujeto racional, no podemos dejar de lado lo que su identidad conlleva: correspondencia entre género, sexualidad y formas del deseo. Como diría Butler, la idea del Sujeto implica: "dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y dominio de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, muchos de los cuales están respaldados por códigos raciales de pureza y tabúes en contra del mestizaje".[9] Esto determinará en palabras de Judith Butler que "lo que será inteligiblemente humano y lo que no y lo que se considerará 'real' y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos expresión legítima".[10] En este sentido, se conformó ese "Yo" permanente que depende de una "coherencia" interna y una contradicción externa —lo otro, lo exterior, es lo que no soy "Yo"—. Por ello, la propia autora se cuestionará: ¿Hasta qué punto las prácticas reguladoras de la formación y división del género constituyen la identidad, la coherencia interna del sujeto, es más, el estatus de identidad de la persona?

Podemos decir que el sujeto cognoscente —el hombre— deberá cumplir con diversas características para ser digno de reconocimiento, con base en su identidad de género y bajo ciertas condiciones de clase, raciales, estatales y demás, siempre bajo una relación de contradicción Yo/lo otro. De esta forma, el Yo reafirmó su estar frente al mundo, así como la dualidad de lo interno frente a lo externo, lo uno frente a lo otro, lo universal frente a lo singular. Esta dualidad de la identidad es la que delimitaría el campo de lo definido como *dignamente humano*.

Resulta claro que lo que implica la noción del sujeto es la exclusión o negación de lo que él no es. Como vimos desde el primer apartado, el sujeto no es su cuerpo, tampoco será lo que implique su otredad, y no será aquello que posea (la cosa). Pero más aún, todo aquello que quede fuera de los bordes ontológicos del racionalismo que definieron la inteligibilidad humana, incluso, todo aquello que siquiera insinúe, como lo ilógico, lo sensible, lo paradójico, se volvería "objeto" de dominación o de eliminación. De esta forma, todo lo existente, por una u otras circunstancias, podría ser segregado o concebido únicamente como objeto en vía de sujeción.

Debido a todo lo anterior, la noción de identidad unívoca del sujeto racionalista cobró dimensiones éticas y políticas —hasta nuestros días—, que de fondo tienen como premisa la eliminación de la diferencia, no sólo concebida como otredad, sino como aquello que queda fuera de toda representación.

---

[9] J. Butler, *op. cit.,* pp. 28 y 29.
[10] *Idem.*

Ahora bien, para comprender un poco más acerca de las raíces de esta ontología, nos acercaremos, a grandes rasgos, a las implicaciones de dicha concepción identitaria en la noción de naturaleza humana.

La noción de "naturaleza humana" y su relación con la construcción de las vidas precarias

Para comenzar este apartado, es importante decir que la identidad del sujeto no puede estar desconectada de un sentido unívoco del lenguaje y de una política que define el buen sentido de lo dado. Es decir, las categorías normativas del lenguaje definen la posibilidad de identidad y discernibilidad del sujeto, y estas normas están actuando en nosotros incluso antes de que tengamos la ocasión de actuar. Dichas categorías corresponden a una ontología binaria que define las condiciones identitarias de la reconocibilidad dominante, que configuran una política que define al "yo" y a lo "otro" e incluso a aquello que se encuentre fuera de toda representación.

¿Qué es, entonces, lo que ocupa el lugar de lo representable dentro de los códigos identitarios de lo humano? En primer lugar, podemos decir que lo que ocupa son las condiciones de inteligibilidad inscritas en las categorías normativas del lenguaje, lo cual se instaló desde la predominancia del racionalismo moderno y designa qué prácticas son aceptables o no; un lenguaje que, como diría Butler, precede al "yo". "En este sentido, el 'yo' es producido a través del poder, aunque no del efecto determinístico del poder".[11] Esto quiere decir que podemos concebir al sujeto como un efecto diferencial del poder y como ella misma advierte, no estoy fuera del lenguaje que me estructura, pero tampoco estoy determinada absolutamente por él. Pues a pesar de que el poder define quién está reconocido como sujeto ante la política y la ley, existe una capacidad de acción diferencial en la propia reproducción del poder, y lo llama *iterabilidad*: esa capacidad del poder de reproducirse a sí mismo —en un sentido marxista—. Esto es como reproducción del sometimiento, pero, al mismo tiempo y desde una lectura derridiana, como esa capacidad de descontrolarse y tener efectos subversivos. No obstante, ante esta posibilidad de subversión inmersa al poder mismo, y ante sus parámetros de identidad e inteligibilidad, habría que hacernos otra pregunta: "¿Cómo llamamos a aquellos que ni aparecen como sujetos ni pueden aparecer como tales en el discurso hegemónico?"[12] Esto es, aquellos que no cumplen con los códigos de lo normado —ya sean étnicos, de clase, sexuales o de género, que condicionan qué y quién será

[11] J. Butler, "Performatividad, precariedad y políticas sexuales", *Revista de Antropología Iberoamericana,* Madrid, vol. 4, núm. 3, 2009, p. 323.

[12] *Ibidem,* p. 324.

reconocible y quién no, y que incluso aparecen como innombrables dentro del lenguaje, a lo que Esposito definiría como *personas-cosa* o simplemente *cosas*— son justamente los sujetos que se encuentran en los bordes de la inteligibilidad dominante y que exponen otras formas de experimentar el vínculo, el deseo y la acción; Butler ubicará esto bajo las condiciones de la *precariedad humana*. Con ello se refiere a las poblaciones que, por la falta de soporte social y económico —y yo diría, a la falta de correspondencia respecto al sentido dominante—, quedan expuestas a la violencia de Estado (y actualmente de los poderes paraestatales), a la violencia social, a la marginación, al daño e incluso a la muerte. Es decir, dichos sujetos se ven obligados a vivir bajo una condición de vulnerabilidad maximizada respecto de los privilegios del sector dominante y respecto de la *normalidad* de la sociedad.

Antes de continuar con Butler, me gustaría acercarme a algunos planteamientos de Hannah Arendt que nos permitirán adentrarnos un poco más en la reflexión acerca de cómo se constituyeron las poblaciones vulnerables.

Para Arendt, resulta imprescindible comprender cuáles son las repercusiones de la noción de *naturaleza humana* del siglo XVIII que sirvieron de base para conceptualizar los *derechos naturales* del hombre y, con ello, concebir los parámetros de reconocimiento de algunos grupos sociales. Dicha autora realiza un análisis acerca de cómo surge la declaración de los *derechos del hombre,* a partir de la cual la jurisdicción comenzó a recaer, como lo dice el nombre, en el *hombre* y no en los mandamientos de Dios o en las costumbres de la historia. Con ello, se intentó consolidar una protección hacia los derechos de los individuos que, en palabras de la autora, "ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos".[13] Así surgió el concepto de *individuo,* ligado a la del hombre emancipado y paradójicamente aislado, que llevaba su dignidad "dentro de sí", sin referencia a ningún orden circundante. Esta noción fue crucial para el posterior desarrollo de lo que se conocería como las poblaciones protegidas y las poblaciones altamente vulnerables. Ahora bien, respecto de esto tendríamos que hacernos una pregunta: ¿A qué se referían cuando hablaban de la "naturaleza de lo humano"? Ante este cuestionamiento, Arendt responde "la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano 'abstracto' que parecía no existir en parte alguna"[14] y que existiría dependiendo del reconocimiento de un Estado. En este sentido, la pérdida del reconocimiento dentro de una comunidad nacional representaría la calamidad de uno o muchos individuos del mundo moderno, lo cual resulta evidente hasta nuestros días. Desde esta concepción, el hombre podía per-

[13] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* Zaragoza, Titivillus, 1951, p. 298.
[14] *Ibidem,* p. 299.

der todos los llamados *derechos del hombre*, pues únicamente la pertenencia a una comunidad podía garantizar su cualidad humana. En otras palabras, la pérdida de la propia comunidad arroja al sujeto de la humanidad. Esta contradicción hace que los derechos que defenderían su "esencia", independientemente de su adherencia social, podían desaparecer de forma abrupta si perdían su pertenencia a la comunidad.

La paradoja que se enraíza en la concepción de la *naturaleza humana* y que fue adoptada en las categorías del siglo XVIII para intentar reemplazar la condición histórica del hombre —advertirá Arendt—, se sustenta de una forma siniestra para justificar un juego de sometimiento de los grupos dominantes sobre los que quedan al margen de su reconocimiento, y para hablar de ello toma como ejemplo la experiencia histórica del Holocausto. Precisamente por ello, esta noción de *la naturaleza de lo humano* vinculada a la concepción de *los derechos humanos* "se quebró en el momento en el que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por primera vez con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas—. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano".[15] A partir de esto, resultó que la *abstracta desnudez* sería el mayor peligro de lo humano; por obra de ello, escribirá Arendt, serían considerados como salvajes o como bestias, ya que "únicamente los salvajes no tienen algo a lo que recurrir que no sea el hecho mínimo de su origen humano […] sólo su pasado con su 'herencia vinculante' parece confirmar el hecho de que todavía pertenecen al mundo civilizado".[16] Entonces, por un lado, la sospecha respecto de lo humano *en sí*, a la "desnudez de lo humano" se volvió uno de los argumentos que defendía la pérdida de la totalidad de los derechos del sujeto, o el derecho al reconocimiento, al nombre, como diría Butler. Por otro lado, pero íntimamente ligado a lo primero, igualmente sería una fuente de pérdida de reconocimiento aquello que causara suspicacia dentro de la esfera privada de la vida, aquello que se mostrara como singular, único o incambiable, ya que aparecería necesariamente como una amenaza para la esfera del dominio público. Esto, debido a que la esfera pública —advertirá la autora— "está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales".[17] En este sentido, la igualdad es el resultado de la organización humana; no nacemos iguales: llegamos a ser iguales como miembros de un grupo. Debido a esto, señala: "Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos

[15] *Ibidem,* pp. 307-308.
[16] *Idem.*
[17] *Ibidem,* p. 308.

producir la igualdad a través de la organización".[18] Por ello, insistir en la homogeneidad étnica o el monolingüismo, en la igualdad en sí —por poner un ejemplo—, lleva consigo el procurar la eliminación de aquellas diferencias entre la población que denotan la existencia de esferas en las que los seres humanos no pueden actuar de manera alterna y que no pueden cambiar a voluntad, porque carecen de todo principio de representación. Fuera de los márgenes de la igualdad, está la pérdida de los derechos humanos, y el mayor peligro de la existencia de personas que vivan al margen es, escribirá Arendt:

> Que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación [...] representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado. El peligro de la existencia de tales personas es doble: en primer lugar [...] su número siempre creciente amenaza nuestra vida política, nuestro artificio humano, el mundo que es resultado de nuestro esfuerzo común coordinado, de la misma manera, o quizá aún más aterradoramente, que los elementos salvajes de la Naturaleza amenazaron una vez la existencia de las ciudades.[19]

Relegar a las personas a su simple diferenciación implica someterlas a la pérdida de identidad; conlleva privarlas no sólo de libertad, sino de derecho a acción, de opinión y de pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, es decir, someterlos a la pérdida de toda relación humana. La concepción de los derechos humanos que se enraizó en una noción maniquea de la naturaleza relegó contradictoriamente a un estado de *naturaleza* (salvajismo) a todo aquello que excediera las categorías normativas de los grupos dominantes. Mientras la naturaleza como concepción dentro de las sociedades industriales tomó sólo un sentido al exterior del sujeto racional como aquello *otro* a veces innombrable y a quien se dio un lugar de relevancia sólo en su *cosificación* como *objeto* de conocimiento, dominación y destrucción (*dominación* respecto a la necesidad de reproducir el poder y *destrucción* como eliminación de la diferencia, no sólo situada en aquello concebido como otredad, sino en lo que queda fuera de toda representación), arrojar a los individuos o a poblaciones enteras a su estado de *naturaleza* implica, entonces, objetivarlos, cosificarlos, tal como se ha objetivado a la propia naturaleza. En consecuencia, quedan fuera de los parámetros de lo humano y de toda representación jurídica. Como señala Judith Butler, el poder jurídico "'produce' irremediablemente lo que afirma sólo representar

[18] *Idem.*
[19] *Ibidem,* p. 310.

[…] de hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de 'un sujeto anterior a la ley'" para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley.[20]

Las prácticas legitimadoras y excluyentes del poder jurídico se reproducen de tal forma que insinúan la naturalización de una categorización que en realidad fue construida bajo los auspicios del estado, y hacen olvidar que dichas representaciones han sido una producción que restringe el propio campo de la descripción que tenemos de lo humano, enraizadas históricamente en una premisa básica: Yo-lo Otro. Lo que exceda dichas categorías, es decir, la singularidad, estará condenado a vivir al margen, justamente en los bordes de dicho marco simbólico. Así, la categoría de la *naturaleza humana*, a partir de toda una estructura de legitimación jurídica y filosófica, ha permitido justificar de forma cruenta la eliminación de aquello que quede fuera de los marcos de su representación. Asimismo, ha arrojado a la diferencia a los bordes de la simple *desnudez humana* o, tal vez, hacia lo *inhumano*, esto es, la ha localizado dentro del territorio de lo *prediscursivo* y de la *cosificación* fuera de toda posibilidad de inteligibilidad identitaria. Es precisamente lo que le permite justificar la necesidad de su eliminación o, al menos, de localizarlo dentro del territorio de la precarización de la propia vida.

Una vida precaria implicará vivir en los límites de lo vivible, justo como aquello que es colocado en o tras los bordes trazados por fronteras nacionales, económicas (intereses del mercado), culturales, identitarias y demás, pues dentro de la noción de su "naturalización", el *Ser humano* lo es sólo bajo un derecho otorgado dentro de estos límites. En su exterior: la precariedad, no únicamente de nuestra vida, sino de lo vivo en sí, de lo *otro*, lo que no encuadra dentro de los marcos de la inteligibilidad. Así, migrantes, refugiados, presos, enfermos, desempleados, trabajadores sin derechos laborales o de salud, la comunidad que no se identifica con lo heteronormado, mujeres, niños, ecosistemas completos, dibujan el paisaje de los límites vivibles de nuestra sociedad y de la identidad misma de lo "humano".

Algunas reflexiones finales

A lo largo de este texto, hemos podido ver que la categorización de la vida en vidas inteligibles y vidas precarias sentó sus bases históricamente en Occidente incluso antes de la modernidad, y un ejemplo claro fue en la conformación del derecho romano. Con este último se enraizó la idea de que no todos los seres humanos somos personas en el sentido pleno e integral

[20] J. Butler, *El género en disputa,* p. 48.

del término. Como advirtió Esposito, "el destino de aquellas que parecen no serlo está ya sentenciado. Dependerán —y su propia vida lo hará— de decisiones 'éticas', o incluso económicas, de aquellos a quienes sean confiados en custodia".[21] Es decir, históricamente en Occidente se ha concebido la existencia de la dignidad insuficiente de algunos seres humanos respecto de otros. En este sentido, la identidad humana ha sido pensada como un dispositivo de personalización y despersonalización que puede llevar de la categoría de persona a la de cosa, y lamentablemente la personalización de unos corresponderá invariablemente a la despersonalización de otros.

No podemos dejar de lado que este movimiento estará necesariamente vinculado a la posibilidad de uso o abuso del cuerpo. El cuerpo justamente ha sido concebido como el medio de transición de la persona a la cosa. Por ello, se convertirá en un campo de batalla en el que lo que se encuentra en juego será la propia definición de *lo humano*: acaso aquello más cercano a la animalidad o a la racionalidad, al sujeto o a la *naturaleza*, a la cosa poseída o a la persona poseedora. Es así como Esposito afirmó que "el concepto de persona, que en principio debería conducir a la universalización de derechos inalienables, ha sido usado durante mucho tiempo para excluir a algunos tipos de humanos de los beneficios concedidos a otros. Ha sido usado para convertirlos en cosas-persona expuestas al uso y al abuso".[22]

Podemos concluir que la dualidad que ha definido históricamente la identidad de *lo humano* en Occidente: Yo/otro, mente/cuerpo, persona/cosa, ha constituido un sustrato que alimenta la posibilidad de sometimiento y categorización de la dignidad y la inteligibilidad de la *otredad* y de la *diferencia* en lo humano y en la propia vida. Asimismo, ha permitido expulsar a todo aquello que se encuentre fuera de los límites de lo inteligible —delimitado por el sujeto racionalista dentro del sistema patriarcal y capitalista dominante— al territorio de la cosificación y de la precarización de la propia vida.

[21] R. Esposito, *op. cit.*, p. 119.

[22] *Ibidem,* p. 44.

NOCIONES DE JUSTICIA Y PAZ EN LA GRECIA ANTIGUA

NOTIONS OF JUSTICE AND PEACE IN ANCIENT GREECE

Rebeca Sentíes Celma*

RESUMEN El presente artículo explora diferentes formas de conceptualizar nociones sobre la *justicia* y la *paz* entre los griegos de la antigüedad. En primer lugar, se exponen los vocablos griegos que hacen referencia a las ideas de justicia y paz, para después desarrollar, de manera breve, el campo semántico de dicha terminología. En segundo lugar, se abordan dichos conceptos desde una perspectiva poética y mitológica, provenientes de fuentes como Homero y Hesíodo. Posteriormente, se aborda el tema desde un autor más teórico, como es el famoso logógrafo ateniense del siglo v a. c., Antifón. Finalmente, se hace referencia a algunos planteamientos sobre la justicia y la paz presentes en el discurso de Cleón del libro III de la guerra del Peloponeso de Tucídides. Por medio del análisis de dichos autores y pasajes, es posible apreciar las diferentes formas de comprender los límites y desafíos que se presentan al abordar conceptos tan complejos como *justicia* y *paz*.

ABSTRACT This article explores different ways of conceptualising notions about Justice and Peace among the ancient Greeks. Firstly, the Greek words that refer to justice and peace are exposed to then briefly develop the semantic field of said terminology. Secondly, these concepts are approached from a poetic and mythological perspective, coming from sources such as Homer and Hesiod; later, the subject is examined through a more theoretical author, such as the famous Athenian logographer of the 5th century BC, Antiphon. Finally, reference is made to some approaches to justice and peace in Cleon's speech in Book III of Thucydides' Peloponnesian War. Through analysing these authors and passages, it is possible to appreciate the different ways of understanding the limits and challenges that arise when trying to address concepts as complex as Justice and Peace.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Paz, justicia, discordia, *hybris* (soberbia), costumbre, ley, *physis* (naturaleza)

Keywords
Peace, justice, discorde, hybris (arrogance), costum, law, physis (nature)

No deja de ser interesante preguntarse de dónde provienen nuestras nociones sobre *paz* y *justicia*. No resulta fácil saber desde cuándo se empezó a hablar sobre dichos conceptos; no obstante, podríamos rastrear e identificar las primeras apariciones de dichos términos. En griego, el término *paz* se identifica con el vocablo *εἰρήνη* (*eirene*), el cual significa "paz", tratado de paz, tiempo de paz, calma, tranquilidad y sosiego. Otros términos relacionados con la idea de calma o tranquilidad son *ἡσυχία*, *ἡσυχαζω*, "estar en paz"; *εὐθυμία* (*euthymia*), el cual engloba la idea de tranquilidad del alma o del espíritu, despreocupación, buen ánimo, alegría y regocijo, y, finalmente, el término *ἀταραξία* (*ataraxia*), que también transmite la idea de calma e impasibilidad. Cada uno de estos vocablos enfatizan, sin duda, un aspecto o ángulo diferente del concepto de *paz*.[1]

Por otra parte, la idea de *justicia* se encuentra mejor expresada bajo el vocablo *δίκη*, cuya definición engloba los siguientes significados: costumbre, uso, manera de ser o de obrar; justicia, derecho; juicio, sentencia, decisión, arbitraje, decreto; acción judicial, causa, proceso, litigio, emplazamiento, acusación. Con el sentido de costumbre y norma también encontramos otros vocablos que se acercan al de *dike*, como: *νόμος* (*nomos*), que significa uso, costumbre, manera; orden, derecho; fundamento, regla, norma; ley; máxima, opinión general. Asimismo, encontramos el vocablo *εὐνομία* (*eunomia*), que significa legalidad, observación de las leyes; buena ley, buena constitución, buen orden, justicia. Ligado a la idea del orden, encontramos los vocablos *κόσμος* (*cosmos*) y *τάξις* (*taxis*), que se entienden como orden, disposición, arreglo, colocación; categoría y clase.[2]

A pesar de las concretas traducciones provenientes de los diccionarios, los griegos de la antigüedad estaban lejos de definir y tratar de manera sistemática el concepto de paz y de justicia. Por medio del presente trabajo

[1] Las traducciones de los vocablos griegos se consultaron en José M. Pabón, *Diccionario Manual Griego: griego clásico-español*, Barcelona, Vox, 2005 y *Dictionnaire Français/Grec,* París, Hatier, 1994.

[2] *Idem.*

procuraremos demostrar que los griegos veían bajo estos vocablos nociones divergentes, más que definiciones precisas y similares.

Los griegos de la antigüedad concebían a la *paz* más como una divinidad que como una definición. En la *Teogonía* de Hesíodo, *Eirene* o Irene, "la que trae la paz", es hija de Zeus y Temis, y una de las tres Horas:

> Luego [Zeus] desposó a Temis brillante que las Horas parió:
> Eunomía, Dike y la próspera Eirene,
> Que a los trabajos atienden para los hombres mortales.[3]

Como podemos apreciar en el fragmento anterior, el poeta la menciona en compañía de sus dos hermanas *Dike* (la justicia) y *Eunomía* (el buen orden, la buena constitución o ley; sinónimo también de justicia, legalidad y de observación de las leyes). Hemos de entender que, desde un principio, la idea de *paz* se ligó directamente con la personificación de la justicia y el orden. En este caso, ambas divinidades representan elementos indisociables de la paz; tanto la paz y el orden son instrumentos de la justicia, como la justicia y la ley son recursos indispensables para conservar la paz.

Otra representación de la paz digna de mención se encuentra en la *Ilíada* de Homero. En el famoso pasaje en que se describe el escudo de Aquiles, se presenta la contraposición forjada entre una ciudad que goza de paz y una que se ve asolada por la guerra:

> Allí labró dos ciudades de hombres *mortales*, ciudades hermosas las dos. En una se celebran bodas y festejos. A las novias las llevaban al pueblo desde sus aposentos, bajo antorchas encendidas y al son de muchos cantos nupciales. Los mozos daban vueltas bailando, mientras entre ellos las flautas y las liras hacían oír sus sones. Las mujeres del pueblo, cada una en el portal de su casa, los contemplaban admiradas.
>
> Mientras tanto, los hombres estaban reunidos en la plaza. Se había producido un litigio: dos hombres se disputaban el dinero a pagar por otro hombre al que uno de ellos había matado; éste aseguraba haber pagado ya todo, y lo acreditaba ante el pueblo; el otro negaba haber recibido nada. Los dos apelaban a un testigo en busca de la prueba decisiva. El pueblo aclamaba a ambos, apoyando a uno o a otro, mientras los heraldos contenían a la multitud. Los ancianos, sentados en piedras lisas, en el sagrado corro, tenían en sus manos los cetros de los heraldos, de sonoras voces, y poniéndose en pie, uno tras

[3] Hesíodo, *Teogonía* (trad. de Paola Vianello de Córdova), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 2011.

> otro, emitían sus dictámenes. En medio de ellos reposaban dos talentos de oro, para dárselos a aquel que entre ellos dictase la sentencia más recta.
>
> A la otra ciudad la asediaban dos huestes de guerreros de relucientes armaduras. Una doble solución ofrecía: o arrasar la ciudad o partirlo todo en dos mitades (una para ellos y otra para los sitiados), todo lo que en bienes poseía la hermosa ciudad dentro de sus muros. Pero los sitiados no se dejaban convencer y se armaban para tender al enemigo una emboscada. Sus mujeres y sus hijos pequeños ocupaban y hacían la guardia en la muralla, y con ellos los hombres a quienes la edad impedía.[4]

El pasaje anterior nos ilustra no sólo las imágenes contrastantes de una ciudad que goza de la paz y una que se ve asediada por la guerra; también nos presenta una escena de litigio que es negociada y conducida a través de la observación de normas establecidas por dicha comunidad; en otras palabras, estamos ante una situación en la que las normas y la ley han de buscar la justicia. Después volveremos a dicho pasaje para hablar con más detalle sobre este aspecto de la justicia.

Más allá de mencionar la genealogía de las Horas, Hesíodo expande la noción de dichas abstracciones por medio del uso de conceptos opuestos. En el caso de la justicia, el poeta contrapone la imagen de la divinidad Eris (Ἔρις), la personificación de la discordia, la cual tiene dos caras en Hesíodo, pues ésta no siempre representa algo negativo, especialmente cuando es motivo de la competencia sana:

> Así que, después de todo, no había un único tipo de Discordia, sino que en toda la tierra había dos. Respecto a una, el hombre podría elogiarla cuando llegase a conocerla, pero la otra es censurable, y son de naturaleza completamente diferente; pues una fomenta la guerra y batallas malvadas, siendo cruel: ningún hombre la ama; pero por fuerza, debido a la voluntad de los dioses inmortales, los hombres pagan a la severa Discordia su deuda de honor. Pero la otra es la hermana mayor de la oscura Noche, y el hijo de Crono que se sienta en el alto y mora en el éter, extendidas sus raíces en la tierra: y es mucho más amable con los hombres. Incluso logra que los perezosos trabajen duro; pues un hombre se vuelve ansioso por trabajar cuando tiene en cuenta a su vecino, un rico que se apresura para arar y plantar y poner su casa en orden, y el vecino compite con su vecino en apresurarse tras la

[4] Homero, *Ilíada* (trad. de Rubén Bonifaz Nuño), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2005. "El escudo de Aquiles" (trad. de Antonio Blanco), *Historia,* 16, núm. 121, 1986, pp. 153-60 [en línea], http://www.cervantesvirtual.com/research/el-escudo-de-aquiles-0/017ccfa6-82b2-11df-acc7-002185ce6064.pdf

> riqueza. Esta Discordia es sana para los hombres. Y el alfarero se enfada con el alfarero, y el artesano con el artesano, y el mendigo envidia al mendigo, y el poeta al poeta.[5]

De lo anterior podemos comprender que Eris o la Discordia resulta odiada cuando es la causa de la guerra; la cual es, como el mismo poeta reconoce, cruel, censurable e ineludible, pues son los dioses los que por la fuerza someten a los hombres a ella. Por otra parte, la discordia puede resultar elogiable cuando lleva a los hombres a superar las cualidades de los otros. La fuerza de este tipo de Eris puede lograr que hasta los ciudadanos más indolentes dejen de serlo al procurar aventajar a sus vecinos. Aunque este tipo de discordia, como bien reconoce Hesíodo, representa un beneficio para los ciudadanos, no deja de establecer una rivalidad entre las personas, es decir, una falta de paz.

De manera paradójica, una parte que complementa la idea de la discordia en Hesíodo queda representada en la fábula del halcón y el ruiseñor, que ejemplifica cómo los más aptos y fuertes son aquellos que tienen los derechos sobre los débiles. Lo anterior podría entenderse como una extensión de la idea de la competencia entre vecinos, la cual sólo puede ganarse al demostrar quién es superior a su adversario. Por otra parte, la fábula nos muestra que es justo que quien sea superior o más fuerte decida sobre los demás:

> Así se dirigió el halcón al ruiseñor de cuello colorido, llevándola muy alto entre las nubes, agarrándolo con sus garras, mientras él lloraba lastimosamente, atravesado por las garras curvas; él le dijo con fuerza: “Pájaro tonto, ¿por qué estás gritando? Alguien muy superior a ti te está abrazando. Irás a donde te lleve, incluso si eres un cantante; te haré mi cena si lo deseo o te dejaré ir. Estúpido el que quiera luchar contra los más fuertes que él: porque está privado de la victoria, y sufre dolores además de sus humillaciones”. Así habló el halcón de vuelo veloz, el pájaro de largas alas.[6]

La fábula no sólo aclara al destinatario de Hesíodo, Perses, la ley del más fuerte, sino que, además, sugiere que el mundo está regido por una ley que dicta el orden del mundo; en este caso: que hay una ley que establece que los débiles deben someterse a los más fuertes, y que nada logran en buscar al desafiarlos más que la derrota y humillaciones. De lo anterior podemos

[5] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Santiago, Editorial del Cardo, *s. d.,* pp. 11-26. Traducción de la versión inglesa de Glenn W. Most, *Hesiod. Theogony, Works and Days Testimonia,* Londres, Loeb Classical Library, 2007.

[6] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, pp. 202-212.

inferir que quien busca subvertir dicha ley pretende cambiar el orden de lo ya establecido, del *status quo*, y que, por lo tanto, puede considerarse como un acto de injusticia porque va en contra de la ley o la norma. Así, aunque Eris pueda ser vista como deseada cuando promueve la sana competencia, no deja de llamar la atención su papel disruptivo y de cambio en el orden de las cosas, puesto que promueve que los hombres, por medio de la insatisfacción y el deseo de más, intenten ascender en la jerarquía de un mundo con un rígido entramado que no debe ser alterado. En otras palabras, que pone en peligro el orden del *cosmos* o del universo y rompe con el *status quo*, y esto desencadena una serie de acontecimientos que pone en peligro la paz y la justicia.

El mismo Hesíodo reconoce que luchar contra el más fuerte es un acto de injusticia cuando advierte a Perses del siguiente modo:

> Pero tú, Perses, escucha bien y no fomentes la violencia (Ὕβρις); porque la violencia es mala para un hombre pobre. Incluso el próspero no puede soportar fácilmente su carga, sino que se agobia debajo de ella cuando ha caído en el engaño. El mejor camino es ir por el otro lado hacia la justicia; porque la Justicia supera a la indignación cuando llega finalmente al final de la carrera. Pero sólo cuando ha sufrido, el necio aprende esto. Porque el juramento sigue el ritmo de los juicios erróneos. Hay un ruido cuando la Justicia está siendo arrastrada en el camino donde los que devoran sobornos y dan sentencia con juicios torcidos, la llevan. Y ella, envuelta en niebla, sigue a la ciudad y a los lugares frecuentados por el pueblo, llorando y trayendo mal a los hombres, incluso a los que la han expulsado por no tratarla rectamente.
>
> Pero los que dan juicios rectos a los extranjeros y a los hombres de la tierra, y no se apartan de lo que es justo, su ciudad prospera, y el pueblo prospera en ella: Paz, la nodriza de los niños, está en el extranjero en su tierra, y Zeus, que todo lo ve, nunca decreta una guerra cruel contra ellos. Ni el hambre ni el desastre acechan jamás a los hombres que practican la verdadera justicia; pero despreocupadamente cuidan los campos que son todo su cuidado. La tierra les da víveres en abundancia, y en los montes la encina da bellotas en la copa y abejas en medio. Sus lanudas ovejas están cargadas de vellones; sus mujeres dan a luz hijos como sus padres. Ellos florecen continuamente con cosas buenas, y no viajan en naves, porque la tierra que da el grano les da fruto.[7]

En este caso, la violencia se representa con el concepto de *ὕβρις* (*hybris*), la cual implica otro tipo de definiciones, como orgullo, altanería, insolencia, soberbia; impetuosidad, inquietud; ultraje, injuria, insulto; desenfreno. *Hybris*, en el pasaje anterior, representa, más bien, el deseo de un

[7] *Ibidem,* pp. 213-237.

individuo por desafiar el orden establecido; el orgullo y la soberbia son ingredientes indispensables para llevar a cualquiera a involucrarse en "competencia" o en una "Eris" con otros; pero la *hybris* lleva a una competencia que no respeta las normas, como el obtener ventajas por medio de sobornos y sentencias injustas. El peligro de desviarse del camino de la justicia es bellamente representado como un "ruido que se arrastra" y se presenta en las ciudades que han cometido injusticia como una "niebla que llora y que trae el mal". De tal modo, podemos entender que la Justicia es una divinidad ineludible y siempre presente. La idea de que apegarse a la justicia resulta ventajoso para las ciudades y los ciudadanos se expresa de manera clara a través de diferentes ejemplos: una ciudad sin guerra, sin hambre; rica en sus cosechas y descendencia. Por otra parte, vemos nuevamente su clara relación con la procuración de la justicia como origen de la paz.

A partir de lo que ya hemos analizado, podemos señalar que las nociones de paz y justicia se expresan gracias a sus contrapartes: la guerra, la injusticia, la discordia, el orgullo y la soberbia. Dichos contrastes sirvieron a los griegos de la antigüedad como un principio estructurante fundamental. De ahí que no debamos sorprendernos si la justicia o *dike*, entendida como costumbre, sea en relación con todo aquello que sufre un cambio en el orden y al *status quo*; en otras palabras, con aquello que va en contra de las costumbres y hábitos preestablecidos en una sociedad. Kurt A. Raaflaub menciona que Solón identificaba tanto la guerra externa, como la interna, con los síntomas de un estado en desorden o *dysnomia* e identificaba la *eunomia* con las ciudades bendecidas por la paz y la prosperidad.[8] Ya habíamos mencionado que *dike* no es sólo la justicia, sino también la costumbre; de ahí que se encuentre vinculada con el vocablo *nomos,* que implica, primeramente, la idea de uso o costumbre, y orden y derecho; fundamento, regla, norma; ley y prescripción. Solón bien se refería a la guerra como una *dysnomia* y la oponía a la *eunomia* o paz.

Lejos de una concepción mitológica o divina de la paz y la justicia, encontramos una aproximación más cercana al mundo de los litigios, similar a la que se nos presenta en el escudo de Aquiles, donde se menciona la disputa entre un par de hombres que se encuentra en la plaza frente al pueblo y un jurado que debe decir si se ha resarcido la falta que uno de ellos cometió. La escena trae un ejemplo muy concreto en el que la justicia desempeña un papel relevante en la resolución de conflictos. En este caso, vemos que la persona que mató a otra debe resarcir el daño con dinero. La disputa no es tanto sobre el asesinato, sino sobre si la persona que cometió el crimen ha dado en verdad el dinero al otro. Como se ha de esperar en un juicio, hay en

[8] Kurt A. Raaflaub, "Conceptualizing and theorizing peace in Ancient Greece", *Transactions of the American Philological Association,* Pensilvania, núm. 139, 2009, pp. 225-250.

este episodio la necesidad de testigos y jueces. Quizás nos parezca extraño que la solución de un caso de asesinato pueda resarcirse con dinero, pero si tal procedimiento se sugiere en la *Ilíada*, concluimos que tal recurso era la norma o costumbre a la cual recurrían para dichos casos. En este caso, la norma o costumbre estaría representando un tipo de justicia impuesta por el hombre y la sociedad. La escena nos lleva a considerar lo que, tiempo después, Antifón, el ateniense, exploró de manera más analítica en su obra conocida como *Aletheia* o la *Verdad*. En esta obra, Antifón establece una clara diferencia entre el orden establecido por el hombre y el orden establecido por la naturaleza; dicho de otra manera, el logógrafo hace una distinción entre *nomos* y *physis*. Michael Gagarin recoge el siguiente revelador pasaje:

> 44 [A2] Las leyes de los dioses de las comunidades cercanas las conocemos y respetamos, pero las de las comunidades lejanas no las conocemos ni las respetamos. Nos hemos vuelto así bárbaros los unos con los otros, cuando por naturaleza [*physis*] todos nacemos en todos los aspectos igualmente capaces de ser a la vez bárbaros y griegos. Podemos examinar aquellos atributos de la naturaleza que son necesarios en todos los seres humanos y se proporcionan a todos en la misma medida, y en estos aspectos ninguno de nosotros se distingue como bárbaro o griego. Porque todos respiramos el aire por nuestra boca y nuestras fosas nasales, y reímos cuando nuestra mente está feliz [A3] o lloramos cuando estamos afligidos, y recibimos sonidos con nuestro oído, y vemos por la luz con nuestra vista y trabajar con nuestras manos y caminar con los pies.[9]

Como bien menciona Michael Gagarin, en el pasaje anterior vemos cómo la *physis* representa el elemento que nos hace similares al resto de la humanidad desde un aspecto fisiológico.[10] Por ley de la naturaleza, todos los hombres, griegos o bárbaros, respiran por la nariz, ríen cuando están felices y lloran cuando están tristes; lo que distingue a los hombres, señala Antifón, son las costumbres o *nomos,* las cuales parecen tener más relevancia que las similitudes fisiológicas naturales.

El logógrafo Antifón extiende aún más su exposición entre *physis* y *nomos* en el siguiente fragmento recogido por Gagarin:

> 44 [B1] La justicia [*dikaiosyne*] por lo tanto, es no violar las reglas de la ciudad en la que uno es ciudadano. Por lo tanto, una persona usaría mejor la justicia en su propio beneficio si considerara que las leyes [*nomos*] son importantes cuando

[9] Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists,* Austin, University of Texas Press, 2009, pp. 66-68.

[10] *Idem.*

hay testigos presentes, pero que los requisitos de la naturaleza [*physis*] son importantes en ausencia de testigos. Porque las exigencias de las leyes son supletorias, pero las exigencias de la naturaleza son necesarias; y los requisitos de la naturaleza son naturales y no por acuerdo. [B2] Así, quien viola las leyes evita la vergüenza y los castigos si los que se han puesto de acuerdo no lo notan, pero no si lo hacen. Pero si alguien trata de violar uno de los requisitos inherentes a la naturaleza, lo cual es imposible, el daño que sufre no es menor si nadie lo ve, ni mayor si todos lo ven; porque no es perjudicado en las opiniones de la gente, sino en la verdad [*aletheia*]. Mi investigación sobre estas cosas está motivada por el hecho de que la mayoría de las cosas que son justas según la ley son hostiles a la naturaleza. Porque se han hecho reglas para los ojos lo que deben [B3] y lo que no deben ver, y para los oídos lo que deben y no deben oír, y para la lengua lo que debe y no debe decir, y para las manos lo que deben y no deben hacer, y para los pies donde deben y no deben ir, y para la mente lo que debe y no debe desear. Así, las cosas de las que las leyes nos disuaden son en cierto modo menos afines o afines a la naturaleza que las cosas hacia las que nos instan. Pues el vivir y el morir pertenecen a la naturaleza, y para el hombre vivir es el resultado de las cosas ventajosas, mientras que morir es el resultado de las cosas desventajosas. [B4] Las ventajas establecidas por las leyes son obligaciones de la naturaleza, pero las establecidas por la naturaleza son gratuitas. Así, las cosas que causan dolor no benefician más a la naturaleza, según una explicación correcta, que las cosas que causan alegría. Ni las cosas que causan dolor serían más ventajosas que las cosas que causan placer; porque las cosas que en verdad son ventajosas no deben perjudicar, sino beneficiar. Así cosas que son ventajosas por naturaleza [...] y los que [B5] se defienden cuando son atacados y no inician ellos mismos la acción, y los que tratan bien a sus padres aun cuando hayan sido maltratados por ellos, y los que dejan jurar a su oponente cuando tienen no juramentados por sí mismos. Uno encontraría muchas cosas que he mencionado hostiles a la naturaleza; y suponen más dolor cuando menos es posible y menos placer cuando más es posible, y malos tratos que podrían evitarse. Por lo tanto, si las leyes proporcionaran alguna asistencia para aquellos que se involucraron en tal comportamiento, y alguna sanción para aquellos que no lo hicieron, sino que hicieron lo contrario [B6] entonces la cuerda de remolque de las leyes no quedaría sin beneficio. Pero, de hecho, es evidente que la justicia derivada de la ley no es suficiente para ayudar a quienes incurren en tal comportamiento. Primero, permite que la víctima sufra y el agente actúe, y en su momento no trató de impedir que la víctima sufriera ni que el agente actuara; y cuando se aplica la pena, no favorece a la víctima sobre el agente; porque debe persuadir a los castigadores de que sufrió, o de lo contrario puede obtener justicia mediante el engaño. Pero estos medios también están a disposición del agente [si lo desea] para negar. [B7]

> [...] el demandado tiene tanto tiempo para su defensa como el demandante para su acusación, y hay una oportunidad equivalente de persuasión para la víctima y para el agente.[11]

La primera observación que se desprende de la primera parte del fragmento consiste en que las leyes de la naturaleza han de cumplirse sin necesidad de la voluntad de los individuos o de la presencia de testigos. Los requerimientos de la naturaleza son ineludibles, mientras que las leyes del hombre, *nomos,* son tan sólo supletorias. Si alguien falta a los dictados de la *physis*, ése no podrá librar de ningún modo las consecuencias de la verdad (*aletheia*); esto no sucede con las costumbres o normas, las cuales puede uno cumplirlas o no y librarse, al mismo tiempo, de ser penalizado si es que no hay alguien que note la falta. De lo anterior, podemos concluir que la *physis* representa una fuerza y orden del cual nadie puede escapar; sus designios, por otra parte, no requieren los consensos del hombre y son inquebrantables. De manera diferente, el *nomos* representa el orden establecido por el hombre, el cual proviene del consenso de una sociedad y nos hace diferentes de otros pueblos o naciones que no comparten los mismos hábitos o costumbres.

Un punto que también llama la atención del fragmento de Antifón es la mención de que el *nomos* normalmente se presenta opuesto a los designios de la *physis*, puesto que limita y regula los designios de la naturaleza: las costumbres y normas buscan regular lo que vemos, sentimos, escuchamos, decimos y pensamos. De modo que, a primera vista, podría parecer que el *nomos* es contrario a la naturaleza o, de algún modo, antinatural. También resalta la indiferencia de las leyes de la naturaleza respecto de las ventajas o desventajas que éstas suponen para los seres humanos. En otras palabras, la *physis* no contempla si sus designios representan un bien o un mal para los hombres. No así el *nomos*, que se preocupa por evitar las desventajas y busca favorecer las ventajas que se desprenden de las costumbres y hábitos de la gente. Sin embargo, el *nomos* puede llegar a ser perjudicial para el hombre cuando promueve actitudes antinaturales, como sería el tener que soportar a alguien que te ha hecho daño antes; lo natural sería, quizás, el que los agraviados no tuvieran que tolerar a quienes les han tratado mal.

De la parte final del fragmento se desprende una observación interesante sobre los límites del *nomos*, el cual, a pesar de su existencia, no logra evitar que la gente cometa fechorías en contra de otros ni siempre defender y resarcir el daño a la víctima. La *physis,* por el contrario, como ya hemos observado, es imposible de franquear y de evitar. A pesar de los límites del *nomos* y de sus contradicciones con la *physis*, Antifón menciona que la jus-

[11] *Idem.*

ticia (*dikaiosyne*) reside en no violar las normas y disposiciones establecidas por una comunidad; que lo benéfico para el individuo es seguirlas, sobre todo, cuando hay testigos, y que, a la par, no ha de descuidar la observancia del orden impuesto por la *physis*.

De los fragmentos anteriores, Antifón señala los siguientes puntos más sobresalientes del aspecto de las leyes y la justicia. Primero, que la *physis* establece un orden del universo al cual nadie puede escapar y evitar; que, gracias a los principios de la *physis,* todos los hombres son iguales, en el sentido de que todos tienen un comportamiento fisiológico igual; que la *physis* es indiferente al provecho o daño que ésta pueda representar para el hombre. En segundo lugar, que el *nomos*, los hábitos y costumbres de los hombres es lo que nos hace diferentes unos de otros; que el *nomos* puede llegar a ser contrario u hostil a los designios de la naturaleza, en el sentido de que limita la libertad de las reacciones e inclinaciones naturales del hombre. Finalmente, que el *nomos* busca promover el beneficio de los hombres y contrarrestar las desventajas que ciertas acciones puedan representar para los individuos y la sociedad.

Hasta ahora hemos contemplado diferentes nociones sobre la justicia y la paz desde contextos mitológicos, poéticos y teóricos; no obstante, resultaría conveniente explorar dichos conceptos desde la perspectiva de la guerra y el caos, como es en el caso de la guerra del Peloponeso. ¿Qué podría ser más disruptivo y amenazante para el orden establecido que una serie de guerras entre ciudades-Estado que buscan cambiar o alterar la jerarquía de poderes y alianzas entre ellas? ¿Qué podría parecer más injusto para una comunidad helénica que el hecho de que los plateos buscaran una alianza con Atenas para desprenderse de sus superiores, los tebanos? ¿O que los corcireos buscasen también apoyo de los atenienses para desembarazarse de los corintios? Las alteraciones en el orden entre las ciudades-Estado de aquella época desataron terribles guerras tanto externas, como internas, que, además, se agravaron debido a enfermedades y factores provenientes de los designios ineludibles de la *physis*.

En la narración de los eventos de la guerra del Peloponeso de Tucídides, resulta complicado reconocer los rostros de la justicia y de la paz, puesto que ambas figuras son presentadas de manera distorsionada por medio de los discursos de demagogos y de los conflictos. En algunos casos, la justicia y la ley parecen confundirse con la figura de la venganza y el interés; en otros casos, parece que la justicia y las leyes son preferibles cuando éstas son rígidas e inflexibles, como se presenta claramente en uno de los discursos que Cleón ofreció ante la asamblea ateniense:

> Muchas veces ya en el pasado he podido comprobar personalmente que una democracia es un régimen incapaz de ejercer el imperio sobre otros pueblos,

pero nunca como ahora ante vuestro cambio de idea respecto a los mitileneos. Debido a la ausencia de miedos e intrigas entre vosotros en vuestras relaciones cotidianas, procedéis de la misma manera respecto a vuestros aliados, y cuando os equivocáis persuadidos por sus razonamientos o cedéis a la compasión, no pensáis que tales debilidades constituyen un peligro para vosotros y no os granjean la gratitud de vuestros aliados; y ello porque no consideráis que vuestro imperio es una tiranía, y que se ejerce sobre pueblos que intrigan y que se someten de mala gana; estos pueblos no os obedecen por los favores que podéis hacerles con perjuicio propio, sino por la superioridad que alcanzáis gracias a vuestra fuerza más que a su benevolencia. Pero lo más grave de todo ocurrirá si ninguna de nuestras decisiones permanece firme y si no nos damos cuenta de que una ciudad con leyes peores, pero inmutables, es más fuerte que otra que las tiene buenas, pero sin autoridad, de que la ignorancia unida a la mesura es más ventajosa que el talento sin regla, y de que los hombres más mediocres por lo general gobiernan las ciudades mejor que los más inteligentes. Estos últimos, en efecto, quieren parecer más sabios que las leyes y salir siempre triunfantes en los debates públicos, porque piensan que no pueden mostrar su ingenio en ocasión más importante, y como consecuencia de tal actitud acarrean de ordinario la ruina de las ciudades; quienes, por el contrario, desconfían de su propia inteligencia reconocen que son más ignorantes que las leyes y que están menos dotados para criticar argumentos de un buen orador y, al ser jueces imparciales más que litigantes, aciertan la mayor parte de las veces. De este modo, pues, debemos actuar también nosotros, sin dejarnos llevar por la elocuencia y la porfía dialéctica, y no daros así a vosotros, el pueblo, consejos contrarios a nuestro sentir.[12]

De lo anterior podemos apreciar que Cleón critica la inclinación ateniense por cambiar de parecer según lo que les dicte su inteligencia, la ponderación y deliberación sobre los asuntos. Cleón, podríamos decir, no se equivoca cuando señala que modificar lo establecido por un cambio de parecer representa, en buena medida, una amenaza del orden establecido. Este tipo de argumentos paradójicos nos permite visualizar un aspecto más del *nomos*: ¿es mejor la costumbre o la ley cuando es inflexible e inalterable o es mejor cuando ésta se modifica por medio de la deliberación y la inteligencia? David Cohen aclara que, para Cleón, una ciudad con malas leyes es mejor que una ciudad con buenas leyes que se modifican con frecuencia.[13] Esto implica una clara jerarquización de la legalidad rígida sobre el cálculo

[12] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros III-IV* (trad. de Juan José Torres Esbarranch), vol. 151, Madrid, Gredos, 1991.

[13] *Idem*.

de intereses. Es mejor una mala medida que se lleva a cabo con inflexibilidad que reconsiderar y adoptar una mejor política.[14]

En ese mismo discurso de Cleón es posible apreciar ecos de la enseñanza de la fábula de Hesíodo, la que relata la historia entre el halcón y el ruiseñor y que ejemplifica la ley del más fuerte. Para Cleón, en su discurso, lo justo es que los mitileneos respeten el orden establecido y que conserven su papel de súbditos ante los atenienses y su imperio; la fuerza superior de los atenienses les da el derecho de someter a los más débiles y decidir sobre su vida y muerte.[15]

Por otra parte, el discurso de Cleón esgrime un argumento de gran interés: "que la ignorancia unida a la mesura es más ventajosa que el talento sin regla, y que los hombres más mediocres por lo general gobiernan las ciudades mejor que los más inteligentes". La paradójica afirmación lleva a Cleón a sostener que la gente inteligente pretende saber más que las leyes, y que los más ignorantes, al reconocerse inferiores a las leyes, prefieren actuar como "jueces imparciales y no como litigantes", lo cual los hace más aptos para gobernar. En este sentido, la postura intransigente de Cleón concuerda muy bien con la concepción griega de que el *nomos*, aunque a veces antinatural, debe buscar, ante todo, la conservación del *statu quo* y del orden preestablecido. No obstante, bajo las circunstancias en que se presenta dicho argumento, la idea del *nomos* inflexible parece lindar con una gran desventaja para los intereses de los atenienses y una gran injusticia para los mitileneos, cuya existencia depende de lo que se decida en este debate encabezado por los argumentos de Cleón y Diódoto. En ese paradójico caso, el *nomos,* como ley que debe permanecer inmutable, representa una contradicción a su propósito original, que es buscar justicia. En todo caso, la proposición de Cleón nos lleva a considerar una vez más los límites de las leyes y costumbres humanas, las cuales, por medio de la inteligencia, la ponderación y deliberación, deben ser reafirmadas o modificadas; sobre todo, cuando representan un gran daño para otros, en este caso, la muerte de los mitileneos.

Conclusión

Gracias a los pasajes que hemos revisado podemos identificar las variaciones en las nociones sobre la paz y la justicia que los griegos de la antigüedad lograron transmitirnos. Por una parte, podemos apreciar la expresión poética y mitológica de la concepción de dichas nociones en las obras de Homero y Hesíodo. En Homero, la paz y la guerra se encuentran maravillosamente

[14] David Cohen, "Justice, interest, and political deliberation in Thucydides", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, s. d.,* vol. 16, núm. 1, 1984, p. 35.

[15] Tucídides, *op. cit.*

forjadas en el escudo de Aquiles y representadas por dos contrastantes ciudades: la primera representa la paz y se caracteriza por la prosperidad y la abundancia; la segunda expone el escenario de una ciudad en guerra, en la cual reina la división y el peligro para sus ciudadanos. De igual manera, en Homero, Rafael Rodríguez Victoria aprecia la presencia de la justicia en los litigios entre ciudadanos, una escena que nos lleva al mundo de las deliberaciones y cortes. Hesíodo, por su parte, nos presenta la conceptualización divina tanto de la paz y la justicia, como de sus contrapartes, la discordia y la *hybris* (desmesura o soberbia). La paz para Hesíodo, al igual que para Homero, puede apreciarse mejor en el retrato de contraposición de ciudades que gozan de paz o que se encuentran azotadas por el efecto de la guerra. Dentro de las recomendaciones que el poeta hace a Perses, podemos ver la justicia desde la noción de la ley del más fuerte y de cómo ésta representa un mecanismo para mantener el *status quo*.

En los pasajes de Antifón sobre la *verdad*, podemos apreciar que el *nomos,* como costumbre y ley, no sólo garantiza y promueve la justicia, sino que presenta, en ocasiones, una contraposición con el orden y designio de la *physis*. La naturaleza, por su parte, hace a los hombres iguales en cuanto a los principios que rigen nuestras funciones corporales; por otra parte, el *nomos,* o costumbre, representa aquello que separa a los griegos de los bárbaros, y viceversa. La *physis* se presenta como el orden y las leyes que rigen el universo, las cuales son ineludibles y ajenas a los intereses del hombre; de sus consecuencias, nadie puede escapar. De manera contraria, el *nomos*, la ley del hombre, sólo regula el comportamiento de una sociedad y de los hombres; su cumplimiento no es forzoso en caso de que no haya testigos y suele buscar el beneficio para los hombres, aunque, en muchas ocasiones, no logre siquiera evitar la injusticia ni resarcir el daño. Destacan, también, las situaciones en que el *nomos* resulta contrario a la *physis*; sobre todo, en los escenarios que plantean actuar en contra de la “naturaleza humana”, como el tener que tolerar a quienes cometen injusticias contra uno.

Para finalizar, es con el pasaje del discurso de Cleón que podemos apreciar una arista más sobre la justicia: ¿qué es más justo? ¿Actuar bajo leyes inflexibles e inamovibles, pero incorrectas, o actuar según la inteligencia y modificar aquellas leyes defectuosas? El argumento de Cleón respeta la idea de que las leyes (*nomos*) y la justicia son los medios por los cuales las sociedades buscan proteger y preservar el orden establecido; de modo que la afirmación de Cleón concuerda con la concepción tradicional de lo que debe ser la justicia. Sin embargo, su proposición nos lleva a pensar de manera crítica si valdría más la pena alterar el orden establecido con el objeto de establecer mejores leyes, aunque esto implique que pierdan cierta fuerza, y poder por ser modificadas y flexibles. Cleón, con un discurso demagógico, desafía la noción original sobre la justicia y la paz y nos lleva a

cuestionar si la paz y la lucha por la conservación del orden preestablecido son válidos cuando descansan sobre leyes y costumbres mal diseñadas; quizás, en ese caso, valga más ir en contra del *status quo* y establecer leyes que procuren un orden más acorde con la *physis* y el bien de la humanidad.

CORTESÍA Y JUSTICIA SIN GUERRA EN EL *LIBRO DE APOLONIO*, POEMA MEDIEVAL CASTELLANO DEL SIGLO XIII

COURTESY AND JUSTICE WITHOUT WAR IN THE *BOOK OF APOLLONIUS*, A CASTILIAN MEDIEVAL POEM FROM THE 13TH CENTURY

Rafael Rodríguez Victoria *

RESUMEN En este artículo, realizo un análisis sobre la relación entre la "cortesía", la justicia y la ausencia de la guerra en el *Libro de Apolonio*, poema del "mester de clerecía", creado posiblemente a mediados del siglo XIII. Pretendo demostrar que en su redacción se eliminaron las referencias de su belicosidad de la fuente latina y que, a diferencia de otras versiones posteriores escritas en castellano, el personaje medieval, como parte de su "cortesía", desprecia la guerra y es capaz de conseguir justicia sin utilizar ni amenazar con un conflicto armado. Esta manera de representar al personaje tuvo la finalidad de crear una imagen de rey justiciero y sabio que sirviera de referente especular para su público receptor, como parte del proyecto ideológico monárquico que enmarcó su redacción.

En el primer apartado, que abre con unos versos del poema, expongo mi planteamiento; en el segundo, también introducido por algunos versos, resumo el argumento del poema, doy noticias sobre otras versiones de la historia y el sentido del término *cortesía*; en el tercer apartado, realizo el análisis de la obra para comprobar mi postulado, y para ello lo divido en tres partes: en el primero, demuestro el repudio de la guerra y a la figura del guerrero en el poema; en el segundo, analizo la forma en que la cortesía promueve la contención de las emociones, y cómo esto es uno de los factores que permiten evitar la guerra; finalmente, en el tercero, analizo la función de la justicia como vía ideal sobre la guerra para resolver el mayor conflicto planteado en el poema.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Abstract In this paper, I do an analysis of the relationship between the "cortesía", justice and the absence of war in the *Libro de Apolonio*, a poem by the "mester de clerecía", possibly created in the middle of the 13th century. I intend to show that the references to the bellicosity of the character from the latin source were eliminated in the medieval poem, also I intented to probe that, unlike other later versions written in Spanish, the medieval Apolonio, as part of his "cortesía", despises war and is capable of achieving justice without using or threatening with an armed conflict. This way of representing the character had the purpose of creating an image of a righteous and wise king that would serve as a specular reference for his public receivers, as part of the monarchical ideological project that framed his writing.

In the first section I explain my approach; in the second, I summarize the plot of the poem, I give news about other versions of the story and the meaning of the term "courtesy"; in the third section, I carry out the analysis of the work to verify my postulate, for this I divide it into three parts: in first part, I demonstrate the repudiation of the war and the figure of the warrior in the poem; in second part, I analyze the way in which the "cortesía" promotes the containment of emotions, and how this is one of the factors that allow to avoid the war; finally, in third part, I analyze the function of justice as an ideal way over war to resolve the greatest conflict raised in the poem.

Palabras clave
Libro de Apolonio, guerra, paz, justicia, Edad Media, España

Keywords
Libro de Apolonio, war, peace, justice, Middle Ages, Spain

En el nombre de Dios et de Santa María,
si ellos me guiasen estudiar querría,
componer un romance de nueva maestría
del buen rey Apolonio et de su cortesía. (c. 1)[1]

[1] Todas las citas del *Libro de Apolonio* provienen de la edición de Dolores Corbella, editada en Madrid por Cátedra, en 2007. La forma de citar los versos de la obra es la siguiente: entre paréntesis se indica con una *c* el número de cuaderna (o *cc* si son más de una) y con una letra de la *a* a la *d* el verso dentro de la cuaderna; por ejemplo: "del buen rey Apolonio et de su cortesía" (c. 1 d), donde la cita corresponde a la cuaderna número uno y el verso *d*, es decir el último.

Así comienza el *exordio* del *Libro de Apolonio*, poema narrativo castellano, anónimo, de mediados del siglo XIII,[2] probablemente bajo el reinado de Alfonso X. En esta cuaderna quedó cifrada la religiosidad de su o sus autores, quienes consagraron el hacer de su obra a Dios y a la Virgen María. Además, los mismos versos ponen de manifiesto dos claves indispensables para la interpretación del poema y que evidencian dos formas nuevas de ser en la Edad Media, tanto en el ámbito clerical como en el nobiliario; ambas atravesadas por la sabiduría letrada. Por un lado, la "nueva maestría" de la composición del poema, que también implica una nueva forma de ser del o los compositores y, por otro, la "cortesía" del rey Apolonio, protagonista del relato, que perfila una forma de gobernabilidad ideal, donde la justicia prima ante la guerra en la resolución de conflictos. Esta forma ideal de proceder en el mundo, que podríamos llamar *pacífica*, se revela con claridad al comparar el poema medieval con su fuente latina y con dos versiones castellanas, una del siglo XV y otra del XVI.

La "nueva maestría" puede aludir al llamado *mester de clerecía*,[3] etiqueta bajo la cual algunos críticos reconocen a una escuela literaria del siglo XIII, cuyos poemas comparten elementos poéticos (el más evidente de todos, el uso del tetrástico monorrimo o *cuaderna vía*[4]), y fueron elaborados como recursos evangelizadores, pastorales y como apoyo para el estudio académico.

El contenido de estas obras suele incluir referencias a las Sagradas Escrituras, a textos clásicos, a sabios de la antigüedad, a hechos históricos y

---

[2] Las peculiaridades materiales y estilísticas de este poema son diversas y muy interesantes. Sobre los rasgos generales respecto de sus fuentes, autoría, datación y temática, pueden revisarse los estudios introductorios a las ediciones de Manuel Alvar (Barcelona, Planeta, 1984), Carmen Monedero (Madrid, Castalia, 1990) y Dolores Corbella, *op. cit*.

[3] Sobre la discusión en torno al "mester de clerecía", sus autores, receptores y sus horizontes culturales, recomiendo la lectura de Isabel Uría (*Panorama crítico del mester de clerecía,* Madrid, Castalia, 2000), Pablo Ancos-García (*La forma primaria de difusión y de recepción de la poesía castellana en cuaderna vía del siglo XIII* [tesis doctoral], University of Wisconsin-Madison, 2004), Elena González-Blanco (*La cuaderna vía española en su marco panrománico* [tesis doctoral], Universidad Complutense de Madrid, 2008), el recorrido genealógico por el término de Adam Vázquez (*Elementos de la poética del mester de clerecía* [tesis de licenciatura], México, UNAM [en línea], 2012, https://www.academia.edu/34007835/Elementos_de_la_po%C3%A9tica_del_mester_de_clerec%C3%ADa_Tesis_de_licenciatura) y el panorama actualizador de Clara Pascual-Argente ("Nueva maestría': Recontextualazing Castilian clerical poetry within and beyond the *Mester",* *Romance Quaterly,* vol. 63, núm. 3, pp. 182-192, 2015).

[4] Estrofas de cuatro versos, llamados *cuadernas*, de aproximadamente 14 sílabas por verso, de unidad temática por cuaderna y de rima regular. A esta forma de versificar también se le ha llamado *cuaderna vía*. Un estudio comparativo de la cuaderna vía castellana, francesa, italiana y latina es el de E. González-Blanco, *op. cit*.

a conocimientos científicos y populares. El mester de clerecía refiere a una escuela literaria de poesía culta.[5] Pero también, esta "nueva maestría" pudo significar una nueva forma de vida, de estar en el mundo, como lo ha identificado Francisco Rico, quien menciona que "en el Libro de Apolonio, la 'maestria' del 'clerigo entendido' (c. 510), 'de letras profundado' (c. 22), es, con prominencia, arte de vivir, de operar en el mundo'.[6] Esta opinión está fundamentada en las transformaciones culturales que tuvieron lugar en los reinos peninsulares a partir del Concilio de Letrán de 1215, en el cual se promovió la mejora en la instrucción letrada de la clerecía, con la finalidad de llevar a cabo adecuadamente sus labores pastorales y evangelizadoras. Este concilio propició la alfabetización de una parte del clero y también la mejora de sus condiciones de vida. Al impulso pedagógico que inició el Concilio hay que sumar la fundación de la Universidad de Palencia (alrededor de 1212) y de otras en el resto de Europa, como Cambridge (1209), Padua (1222), que se sumaron al panorama universitario, potenciando la movilidad del conocimiento y la formación de los eruditos.

De acuerdo con el filólogo español y teniendo en cuenta a la escuela poética del mester de clerecía, el sentido de "componer un romance de nueva maestría" puede equivaler a "componer una narración de acuerdo con el nuevo arte de versificar y esta nueva forma de vivir, de operar en el mundo". Donde la forma de vida apela a la del clérigo, instruido en diversas áreas del conocimiento, en una sociedad "de complejidad progresiva —por la circulación de mercancías y personas, por el auge de las ciudades, por el reforzamiento de la monarquía—, donde la formación cultural tenía un precio, cumplía un papel y otorgaba una posición".[7] Esta nueva clerecía, en una sociedad compleja, coincide con una nueva idea de nobleza, una nobleza cortesana, también configurada mediante el conocimiento letrado.

La "cortesía" del rey Apolonio implica una manera específica de legitimar la posición estamental, de dirigirse ante el mundo de acuerdo con los saberes de las artes liberales, de las Sagradas Escrituras, de crónicas, de narraciones. También, la cortesía del personaje incluye el dominio de actividades lúdicas y de la vida palaciega, como el deporte, el apropiado comportamiento en la mesa y otro tipo de labores, aparentemente disímiles de los hábitos cor-

[5] Otros poemas considerados dentro del "mester de clerecía" son el *Poema de Fernán Gonzalez,* el *Alexandre* y otros poemas atribuidos a Berceo como los *Milagros de nuestra señora, Vida de San Millán*, *Vida de Santo Domingo*, *Poema de Santa Oria*, *Del sacrificio de la misa*, *Duelo de la Virgen*, *Martirio de San Lorenzo*, *Los signos del juicio final.*

[6] Francisco Rico, "La clerecía del mester (continuación)", *Hispanic Review,* vol. 53, núm. 2, pp. 127-150, 1985. Una opinión parecida tiene Manuel Alvar (1984, LIV-LVI) y Dolores Corbella, estudiosa a cargo de la última edición crítica del poema (2007, 71).

[7] F. Rico, *ibidem,* p. 127.

tesanos, como algunas relacionadas con el comercio.[8] Finalmente, la cortesía de Apolonio también es una forma distinta de dirimir las afrentas y los agravios, no mediante la espada y la guerra, sino mediante la sabiduría y la justicia, herramientas indispensables para evitar los conflictos armados.

El mismo poema provee las pautas para descifrar estas cualidades en el personaje. La primera de ellas es la mención a la cortesía de Apolonio desde la cuaderna inicial, lo que condiciona el proceso hermenéutico de la obra. Pues, si consideramos el carácter didáctico de prácticamente todo texto escrito durante la Edad Media, podemos asumir que las personas que habrían de recitar y recibir esta lectura esperaban no sólo entretenerse, sino sacar provecho del conocimiento del poema; así que, al destacar la "cortesía" del personaje al inicio de la narración, se esperaría que al final de la obra se pudiera comprender su sentido y convertir el contenido de la obra en directrices de comportamiento.[9] Semejante expectativa se activaría si, por ejemplo, en ese mismo verso se leyera: "del buen rey Apolonio et *de sus pecados*"; entonces, al terminar el poema debería quedar claro cuáles son esos pecados, y las personas que escuchen o lean el poema podrían incorporar ese conocimiento en sus vidas.

Una vez identificada la cualidad cardinal del personaje en la primera cuaderna, la persona que escucha (o lee) debería dirigir su atención hacia algunos elementos de la narración como las acciones del personaje principal, sus diálogos o los juicios que la voz narrativa y otros personajes hacen sobre Apolonio y sobre su comportamiento a lo largo de la narración, pues todo ello permitirá reconocer las características de su "cortesía".

> El rey Apolonio, un noble caballero,
> señor era de Tiro, un recio cabdalero;
> ese fue vuestro padre, agora es palmero,
> por tierras de Egipto anda como romero. (c. 360)

---

[8] Esta habilidad asociada a la cortesía ha sido estudiada por Julian Weiss: "Between court ant town: The mercantile morality of 'El libro de Apolonio'", incluido en su libro *The "Mester de Clerecía". Intellectuals and Ideologies in Thirteenth Century Castille,* Gran Bretaña, Tamesis, 2006, pp. 198-209.

[9] Sobre la recepción de la obra, recomiendo el artículo de Fernando Gómez Redondo, "Lectura y recepción en el *Libro de Apolonio*" (*Siempre soy quien ser solía: Estudios de literatura española medieval en homenaje a Carmen Parrilla,* Coruña, 2009), donde el filólogo apunta: "el Libro más que ser un "romançe" y ordenar una trama de aventuras —que, por supuesto, existe y es la que procede de la fuente que se traduce casi literalmente—, alberga un repertorio de situaciones enunciativas en las que los tres personajes principales del Libro —Apolonio, Luciana y Tarsiana— deberán demostrar unos conocimientos que son definidos —o apuntados— para que, a esa semejanza, el receptor externo aprenda a valorar aquello que está oyendo y a convertir ese contenido en pautas de actuación" (p. 164).

Esta cuaderna es un fragmento de las palabras que Licórides, nodriza de la princesa Tarsiana, pronuncia en su lecho de muerte y revelan ante la joven su verdadero linaje, pues ella ha sido dejada en tutela con Dionisia y Estrángilo, principales de la ciudad de Tarso, mientras Apolonio pena en el desierto porque cree haber perdido a su esposa Luciana, después de que ésta diera a luz en un barco, en medio del mar. Las palabras de la vieja nodriza se utilizan como recurso nemótico, cuyo efecto ocurre dentro de la ficción y en la dimensión de su recepción: mostrar a la princesa su verdadero linaje y recapitular para los oyentes del poema los pormenores más importantes de la historia hasta el momento.

Las peripecias del rey Apolonio, su esposa Luciana y su hija Tarsiana no son exclusivas de la versión medieval castellana. Ésta se trata, como casi todo en la Edad Media, de una reescritura, donde la materia literaria previa se refuncionaliza,[10] actualizando su sentido, de acuerdo con la ideología[11] que enmarcan su redacción. Dicho discurso ideológico da forma, y distingue al poema del siglo XIII del resto de las versiones en castellano, y es sólo en ésta donde la guerra o el amago de una guerra no forman parte del relato.

Se sabe con certeza que la versión medieval castellana tiene como fuente alguna copia de la *Historia Apollonii Regis Tyri* (conocida como HART), prosa latina del siglo V o VI d.C., la cual se estima que es una adaptación de un original griego redactado en Grecia o Siria hacia finales del siglo II d.C. o a principios del III d.C.[12] Esta versión latina tuvo una gran popularidad, por lo menos desde el siglo IX (de donde proviene el manuscrito más anti-

[10] Es decir que en el proceso de reescritura no se toma el texto base y se reproduce idénticamente, sino que el original se modifica de diversas maneras: se corrigen errores o supuestos errores, se incluyen nuevos errores accidentales de copista, pero también se alteran partes considerables de la obra a voluntad, se omiten o se incorporan novedades, modificaciones que tienen como finalidad adaptar el texto base a una nueva realidad; la historia original no desaparece, sino que cobra unas nuevas funciones, se refuncionaliza.

[11] Entiendo por *ideología* lo que Jack Sinnigen (*Narrativa e ideología,* Madrid, Nuestra Cultura, 1982) interpreta como *ideología general*, en la obra de Terry Eagleton *Marxism and Literary Criticism,* University California Press, 1976: "formación ideológica dominante que está formada por una serie relativamente coherente de discursos de valores, de representaciones y creencias que, manifiestas en ciertos aparatos materiales con las estructuras de la producción material, reflejan las relaciones entre experiencias de vidas de sujetos individuales con sus condiciones sociales" (19). José Manuel Nieto Soria ha hecho un estudio meticuloso y esclarecedor sobre la ideología monárquica castellana, en la baja Edad Media y su proyección textual en *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988.

[12] Una edición contemporánea de la HART, en castellano es la de María Carmen Puche López (*Historia de Apolonio, rey de Tiro,* Madrid, Akal, 1997), donde incluye una introducción crítica a la obra. Allí se dan los pormenores de su datación, contenido, personajes y variantes de la historia.

guo de la HART) hasta entrado el siglo XIII, pues se tienen en la actualidad más de un centenar de copias de la historia en este periodo de tiempo. También fue redactada en diversas lenguas romances y en otras, como el danés, en la balada *Kong Apollon of Tyre* (finales del siglo XIII), el noruego antiguo, en la *Thidreks Saga of Bern* (también del siglo XIII), donde Apolonio es un hijo del rey Arturo; y en inglés, en el texto dramático atribuido a Shakespeare, *Pericles, Prince of Tyre* (1607-1608), cuya fuente se estima que es la *Confessio Amantis* de John Gower (1393), quien basó su propia versión en el relato de la vida de Apolonio incluido en el Pantheon (1186-1191) de Godofredo de Viterbo. Además, los periplos del rey de Tiro también se incluyen en el capítulo 153 de la Gesta Romanorum (siglo XIV). Finalmente, la historia del rey de Tiro se volvió a escribir —incluso se imprimió—, después del siglo XIII en castellano, por lo menos en dos ocasiones, en la *Vida e hystoria del rey Apolonio*, impreso en Zaragoza en 1488 y en la "Patraña oncena", incluida en el *Patrañuelo* de Juan de Timoneda, publicado por primera vez en Valencia en 1567.[13]

El argumento general de la versión medieval castellana es el siguiente. El poema comienza en el reino de Antioquía. Allí, el rey Antioco propone un enigma a los pretendientes de su hija. Quien conteste correctamente podrá acceder a la mano; quien no, perderá la cabeza. Apolonio, quien vivía honrado y con lujo, hombre letrado y de amplia sabiduría, acepta el desafío. Viaja hasta Antioquía y descubre la respuesta, la cual revela el incesto entre el rey y la princesa. Antioco, al sentirse descubierto manda matar a Apolonio, quien viaja a Tarso para esconderse. Allí conoce a Dionisia y a Estrángilo, a quienes ayuda a construir una muralla para su ciudad. Posteriormente, continúa su huida, pero en el camino una tormenta destruye todas las naves, hunde todos los tesoros y a toda la tripulación, excepto a él. Desmemoriado, desnudo, sin pertenencias y con un madero como única embarcación, llega a Pentápoli, donde es acogido por un pescador. Una vez que recobra la memoria, se separa de su hospedero. Se adentra en tierra firme y encuentra al rey Archistrastres jugando a la pelota. Éste lo invita a unirse al juego y posteriormente a comer a su mesa. Apolonio escoge el lugar frente al rey. Éste, manda llamar a su hija, Luciana, quien alegra a Apolonio, tocando la vihuela y cantando. Cuando es turno del huésped para tañer, provoca el asombro de todos con su virtuosismo. Architrastres pide que Apolonio sea el maestro de Luciana y él acepta. Pasado algún tiempo, la princesa se enamora de Apolonio y enferma. Su padre supone que el matrimonio podría curarla. Llegan pretendientes al reino. Luciana, en una carta, expone a su padre sus intenciones de casarse con Apolonio. Celebran las nupcias.

[13] Para conocer más versiones de esta historia, es de utilidad consultar la introducción de C. Puche, *op. cit.,* pp. 75-82.

Después de siete meses de matrimonio, Luciana embarazada, llega a Pentápoli un mensajero de Antioquía con la noticia de que Antioco y su hija han fallecido y que el reino ahora le pertenece a Apolonio. Éste embarca con su esposa hacia Antioquía. En el camino, Luciana aparentemente muere al dar a luz a una niña. Ante el miedo por el mal presagio que representa un muerto abordo, guardan el cuerpo en un ataúd y lo dejan a merced de las corrientes marinas. Éste llega a Éfeso, empujado por las olas, donde un sabio y su discípulo viven a la orilla del mar. Recogen el ataúd y descubren a Luciana dentro. El discípulo reconoce que la princesa no ha muerto. La reanima y la lleva a un convento.

Apolonio, entristecido, cambia de rumbo hacia Tarso y deja a su hija, Tarsiana, a cargo de Estrángilo, su esposa Dionisia y el ama Licórides; él parte a Egipto, con la consigna de no cortarse las uñas ni los cabellos hasta encontrar buen casamiento para su hija.

Tarsiana vive en Tarso hasta los quince años. El ama Licórides, al borde de la muerte revela a Tarsiana su linaje. Dionisia, celosa de la pequeña, pide a Teófilo que la mate. Cuando éste se prepara para asesinar a la joven, un par de piratas la raptan. Enseguida, ellos mismos la llevan cautiva a Mitilene. Teófilo miente a Dionisia, diciendo que Tarsiana ha muerto. Ella lo manda a encarcelar.

En Mitilene, la hija de Apolonio es vendida a un leonino. El rey Antinágoras la ayuda ofreciéndole una fuerte suma de dinero para proteger su virginidad de quienes paguen por estar con ella. Tarsiana convence al leonino para ejercer el oficio de juglaresa en plazas públicas y así recaudar dinero para comprar su libertad.

Mientras tanto, Apolonio acude con Estrángilo en busca de su hija. Éste le informa que la joven ha muerto. Apolonio intenta llorar sobre la tumba de su primogénita, pero no logra derramar ninguna lágrima. Con un mal presentimiento, el rey de Tiro emprende el viaje de regreso a su tierra, donde pretende morir. Sin embargo, el mar revuelve las aguas y pone las naves en Mitilene. Allí, Antinágoras, con la intención de contentar a Apolonio, pide que Tarsiana visite al extranjero, para que lo divierta con música y juegos de ingenio. Después de proponer varias adivinanzas, la juglaresa intenta abrazar al rey, pero éste la aleja. En su lamento por el desaire, ella revela la identidad de sus padres. Apolonio cae en cuenta de estar frente a su hija y se alegra por el rencuentro. Agradece a Antinágoras y éste pide la mano de Tarsiana, quien, antes de las nupcias libera a las doncellas cautivas por el leonino. Al terminar las bodas, el rey de Tiro viaja a Tarso para pedir justicia por la traición de Dionisia y Estrángilo. Después de hacer justicia en Tarso, Apolonio se alista para regresar a su tierra. Antes de llevar su empresa a cabo, un hombre de blanco le revela el paradero de Luciana.

Apolonio hace lo que le indican y se reencuentra con su esposa. La familia se reúne de nuevo. El rey de Tiro recompensa a quienes lo ayudaron. Vuelve a su tierra y allí y nace un hijo varón. Continúa su vida de sabiduría y alegría, esta vez junto a su esposa. Muere amado y con mayor fortuna.[14]

A lo largo de esta versión de la historia, la cortesía de Apolonio se representa de varias maneras. La primera, mediante la formación letrada del personaje, lo que lo relaciona con la clerecía del o los redactores del poema. Esto ocurre cuando Apolonio revela el enigma que encierra el incesto entre Antioco y su hija. Concretamente, la voz narrativa anticipa el acierto de su respuesta, atribuyéndola a su formación:

> Como era Apolonio de letras profundado,
> por solver argumentos era bien dotrinado;
> entendió la fallenza et el sucio pecado
> como si lo hubiese por su ojo probado. (c. 22)

Esta cuaderna pone de manifiesto el conocimiento profundo del personaje sobre obras escritas y su habilidad para resolver argumentos, adquirida en su instrucción o doctrina. Es importante reconocer que la resolución del enigma es premiada, más adelante, con el reino de Antioquía, pues una vez muerto el rey incestuoso y su hija, la sucesión de la corona es entregada a Apolonio por decisión del concejo, lo que debe interpretarse como un incremento de su riqueza y poderío gracias a su sabiduría, como resultado de su educación letrada. Es decir, la mejoría de su estado y su linaje depende de su conocimiento y sabiduría, mas no de sus hazañas como guerrero.

La educación del personaje mediante el conocimiento escrito se corrobora poco después en el relato cuando, decepcionado porque Antioco niega (mentirosamente) que haya acertado a la respuesta al enigma, el rey de Tiro se encierra en su camarote a revisar sus textos escritos, tal vez, para buscar el sentido de lo que está experimentando en carne propia, la mentira y la saña de Antioco:

[14] El argumento de la HART, que coincide con la mayoría de las versiones de la historia, es el siguiente, de acuerdo con María Victoria Fernández-Savater Martín "Un príncipe [Apolonio] acude a solicitar la mano de una princesa que vive, secretamente, en incesto con su padre; éste plantea al pretendiente un enigma, lo soluciona pero es engañado y, perseguido a muerte por el rey, tiene que huir de su patria, toma esposa y, muerto su perseguidor, hereda su reino; en el viaje para hacerse cargo de éste, tiene una hija, se separa de su esposa e hija, que pasan desventuras y, después de mucho tiempo, vuelve a reencontrarse con ambas; regresa a su reino en donde vive feliz hasta su muerte". "Análisis formal de la Historia Apollonii regis Tyri", *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica,* 1994, p. 139.

Encerrose Apolonio en sus cámaras privadas,
do tenié sus escritos et sus estorias notadas;
rezó sus argumentos, las fazañas pasadas,
caldeas et latines, tres o cuatro vegadas[15]. (c. 31)

En esta descripción están representadas algunas fuentes de saberes escritos que sirven de consulta para el rey, obras en latín y en hebreo, sobre retórica y crónicas del pasado. Esta educación es comparada, una vez más, con la instrucción clerical, cuando su propia hija, antes de reconocerse y después de un largo juego de adivinanzas, la compara con un clérigo: "Bien, dijo Tarsiana, has a esto respondido, / paresce bien que eres clérigo entendido" (c. 510 a y b). Con ello podemos comprobar la similitud de formaciones entre los nuevos ámbitos, el clerical y el cortesano, pues, en realidad, poco dista entre ellos, ya que los dos se fundamentan en el conocimiento escrito y los saberes que dominan no son excluyentes, sino complementarios.

Podemos corroborar históricamente que la instrucción letrada es la base de la cortesía porque esta relación también se establece, por lo menos, en otros dos textos medievales castellanos de mediados del siglo XIII y principios del XIV, la *Partida Segunda*[16] y el *Libro de los cien capítulos.*[17] La primera se trata de un código legal impulsado por el rey Alfonso X, y el segundo se trata de un compendio de saberes, creado con la finalidad de educar a la nobleza cortesana en aspectos fundamentales sobre la correcta relación del individuo con Dios, consigo mismo, con la sociedad y ante distintos quehaceres propios de la corte como la guerra, la justicia y algunos asuntos relacionados con el comercio; obra que comparte rasgos formales y de contenido con la literatura sapiencial.[18] En la *Partida Segunda*, título IX,

[15] Sobre la palabra "vegadas", Dolores Corbella (*op. cit.,* p. 83) anota que era muy usual en la Edad Media y su sentido era el de "veces".

[16] Un estudio esclarecedor sobre la relación entre la *Partida Segunda* de Alfonso X y la formación nobiliaria es la tesis doctoral de Irina Nanu (*La* Segunda Partida *de Alfonso X, el Sabio, y la tradición de los* specula principum [tesis doctoral], Valencia, Universitat de Valencia [en línea], 2013, https://www.academia.edu/2492265/La_Segunda_Partida_de_Alfonso_X_el_Sabio_y_la_tradici%C3%B3n_occidental_de_los_specula_principum_La_Deuxi%C3%A8me_Partie_d_Alphonse_X_le_Sage_et_la_tradition_occidentale_des_specula_principum_). La especialista hace un recorrido por el devenir de la ciencia política medieval desde el mundo clásico hacia la Edad Media y la producción legal del Rey Sabio.

[17] La única edición moderna de esta obra es la de Marta Haro Cortés ([ed.], *Libro de los cien capítulos [Dichos de sabios en palabras breves e cumplidas],* Fráncfort, Vervuert-Iberoamericana, 1998) donde incluye un estudio introductorio que pone de manifiesto su relación con la obra que sirvió de fuente para su redacción y establece, también, el vínculo de su contenido con la obra legal de Alfonso X, el Sabio.

[18] La literatura sapiencial relaciona distintos tipos de literatura como el *exemplum*, las colecciones de sentencias, las historias o narraciones, etcétera. Les une la función didáctica

ley XXVII, donde se explica qué es la corte, se pone de manifiesto la costumbre de educar a los futuros cortesanos en la propia corte del rey:

> Y por ello fue en España siempre acostumbrado por los hombres honrados enviar a sus hijos a criar a las cortes de los reyes, porque aprendiesen a ser corteses, y enseñados y quitos de villanía y de todo yerro, y se acostumbrasen bien, así en dicho como en hecho, porque fuesen buenos; y los señores tuviesen razón en hacerles bien.[19]

El mismo requisito de la educación en el ámbito cortesano se declara categóricamente en el *Libro de los cien capítulos* de la siguiente manera: "el enseñamiento es significación de la cortesía",[20] donde "enseñamiento" equivale a la educación de las personas, a la instrucción recibida.

Ambas citas permiten comprender que, en el discurso ideológico monárquico, la preparación educativa formaba parte del *ethos* cortesano. También es posible afirmar que a finales del siglo XIII y principios del XIV en Castilla se promovió a la educación como fundamento de la nobleza, incluso con un valor equivalente a la antigüedad del linaje, pues en el mismo *Libro de los cien capítulos*, en el capítulo XIX, se asegura que "el enseñamiento es manera de seso. Más vale enseñamiento que linaje, ca el omne bien enseñado conoscerlo an quantos lo vieren por su enseñamiento, e non lo conoscerán por su linaje si non ge lo muestran o non ge lo fazen saber […] Punat de ganar enseñamiento si fuéredes reyes o señores, enseñorearvos hedes e valdredes más por ende" (pp. 111 y 112).

En consonancia con el *Libro de los cien capítulos*, aunque éste es de redacción posterior (finales del siglo XIII o principios del XIV), en el *Libro de Apolonio* se vuelve a representar la cortesía del rey de Tiro cuando, después de naufragar, se presenta ante la corte de su futuro suegro, Architrastres, y demuestra su nobleza mediante la práctica de sus saberes cortesanos; primero, jugando a la pelota; después, al sentarse en la mesa frente al monarca y, finalmente, tocando la vihuela.

para difundir su contenido, sobre todo, materia religiosa y sabiduría práctica de carácter político. Respecto de la función de la literatura sapiencial castellana en la afirmación del poder monárquico, su estructura formal y relaciones genéricas, remito al trabajo de Marta Haro Cortés, *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético,* Valencia, Universitat de Valencia, 1995) y el de David Nogales Rincón, David, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales,* 16, 2006, pp. 9-40). Por su parte, I. Nanu, cuya tesis doctoral ya citamos, hace un detallado y actualizado recorrido sobre la evolución del género de los espejos de príncipes.

[19] I. Nanu, *ibidem,* p. 83.

[20] M. Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos,* p. 110.

Otra representación de la cortesía de Apolonio, poco considerada desde la crítica como parte de la formación nobiliaria, son sus habilidades mercantiles. Esto lo ha demostrado Julian Weiss.[21] Allí, el crítico reconoce una conciliación entre el ámbito comercial y el nobiliario, mediante la cortesía del rey de Tiro, cuando éste llega a Tarso, huyendo de su asesino y Estrángilo niega su petición de asilo, con el argumento de que la ciudad no podría mantenerlo a él y su hueste por falta de alimento ni defenderlo de un ataque, porque la ciudad no cuenta con una muralla. Ante esto, Apolonio ofrece el trigo que lleva en sus naves y después lo compra a los habitantes de Tarso a un precio justo: "Dárvoslo he a compra, pero de buen mercado, / como valié en Tiro do lo hobe comprado" (cc. 87-88). Una vez realizada la transacción, Apolonio entrega la ganancia del intercambio a Estrángilo para que con ella se construya la muralla. Weiss afirma que de esta forma el trato mercantil es absorbido por la cortesía del rey de Tiro: "a commercial transaction is not exorscised, so much as absorbed by the hero's courtliness".[22]

Para analizar la relación entre la cortesía del personaje, la justicia y la paz, los pasajes de esta historia que nos interesan son tres. El primero es cuando Apolonio, Luciana y su tripulación viajan hacia Antioquía para reclamar el reino y su esposa aparentemente muere al dar a luz, donde el personaje no muestra desprecio por los guerreros y la guerra. El segundo, cuando Apolonio es informado de la supuesta muerte de su hija Tarsiana y logra mantener el control de sus impulsos, utilizando la razón antes que las emociones, lo que permite comprender por qué no opta por la guerra como solución a la afrenta. El tercero, cuando Apolonio regresa a Tarso, junto con su hija y su yerno Antinágoras para confrontar a Estrángilo y Dionisia, autora intelectual del intento de homicidio de la joven princesa, acentuando los mecanismos de la justicia como vía para la resolución de conflictos.

> Respuso Apolonio: Calla ya marinero,
> dices extraña cosa, seméjasme guerrero
> Reina es honrada, que non pobre romero;
> semeja en tus dichas que eres carnicero. (c. 275)

Tales son las palabras que Apolonio dirige al marinero que sugiere entregar a Luciana, su esposa, a las olas del mar, después de que ésta ha dado a luz y aparentemente ha muerto en el proceso, pues el mar puede alterarse, según la superstición, cuando hay cadáveres abordo. Las palabras del rey muestran desprecio por la decisión, pero, también, en la comparación del marinero con el guerrero y el carnicero hay una connotación de insulto, lo que

[21] J. Weiss, *op. cit.*
[22] *Ibidem,* p. 205.

permite reconocer la poca valía que Apolonio tiene por la figura del guerrero y, connotativamente, por la guerra. Al respecto, Manuel Alvar comenta:

> El guerrero en él no existe; la acción es la que el destino lo obliga a realizar; la sabiduría le lleva a buscar la compañía de los libros o el recogimiento en sí mismo. Nuestro héroe cumple el talante del sabio que no se deja ganar por la guerra, a la que no admira. Desprecia un mundo en el que pugnan todas las clases del pecado y se encuentra identificado con aquel tipo de gente de las que habla Filóstrato ("a nadie se le ocurriá considerar el hecho de tomar ciudades como más digno de gloria que construir una sola").[23]

Es cierto que en el diálogo con el marinero hay un rechazo a la figura del guerrero, pero también es verdad que Apolonio es al único personaje que se distingue con el título de caballero en todo el poema: "El rey Apolonio, un noble caballero" (c. 360 a) y "El rey Apolonio, lazdrado caballero" (c. 459 a). El personaje, entonces, no tiene en buena estima a los guerreros, pero él mismo está capacitado para el combate y sabría conducir una guerra, pues también es parte de su formación nobiliaria; no obstante, como apunta Alvar, "no se deja ganar por ella".[24]

La respuesta de Apolonio al marinero comparándolo a manera de insulto con un guerrero y un carnicero no aparecen ni en la versión latina, ni en las otras dos versiones castellanas conocidas, la *Vida e hystoria del rey Apolonio* (1488) y la "Patraña oncena" de Juan de Timoneda (1567). En la primera, la reprimenda se elabora de la siguiente forma: "¿Qué dices tú, el peor de los hombres? ¿Te parece bien que entregue al océano el cadáver de la que me recogió náufrago y necesitado?";[25] en la segunda, "que dizes muy maluado: plaze te que este cuerpo lançe enla mar. el qual me rescibio por marido pobre: et desbaratato";[26] en la versión del *Patrañuelo* esta conversación no se tiene, pues Apolonio acepta la sugerencia del patrón de la

[23] M. Alvar (ed. Claudio García Turza), "La originalidad española del *Libro de Apolonio*", *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos,* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1981, p. 20.

[24] Sobre el significado, las causas lícitas y las etapas de la guerra dentro del *corpus* legal de Alfonso x, remito a la lectura de Joseph F. O'Callaghan, "War (and peace) in the law codes of Alfonso x" (en L. J. Andrew Villanol y Donald J. Kagay [eds.], *History of Warfare. Vol. 13. Crusaders, Condottieri, and Cannon. Medieval Warfare in Societies around the Mediterranean,* Leiden, Brillj, 2003, pp. 3-18). Sobre las definiciones generales de paz y guerra durante la Edad Media, *vid.* J. M. Wallace-Hadrill, "War and Peace in the Earlier Middle Ages: The Prothero Lecture", *Transactions of the Royal Historical Society,* 25, 1975, pp. 157-174.

[25] M. C. Puche López, *op. cit.,* p. 114.

[26] Antonio Pérez Gómez (nota preliminar), *La vida e historia del Rey Apolonio,* Incunables poéticos castellanos, Zaragoza, 1966, p. 22.

nave: “Vista su justa demanda, luego el Rey proveyó que le hiciesen un ataúd a la Reina muy bien embetunado”.[27] Sobre esta última versión, además, cabe resaltar que la pareja real viaja hacia Antioquía para reclamar el trono, acompañado de hombres listos para la guerra: “Embarcado el Rey Apolonio y la Reina su mujer con los embajadores y capitanes gente de pelea, y despedido del Rey su suegro, empezó de hacer su viaje con muy próspero tiempo”;[28] actitud opuesta a la representación del personaje en el poema medieval.

El desprecio a la guerra en el *Libro de Apolonio* se corresponde con la valoración del *Libro de los cien capítulos*, en el capítulo XVII, donde se exponen las causas morales y las consecuencias de los conflictos armados:

> De la guerra nasce el destorvo e cresce el desamor, e las querellas non las muevas quando se quedaren. Quando vienen las guerras pierden los omnes el seso e quando se van guarescen e cobran el seso. E por la guerra nasce mucho mal e mucha enemistad e muchas querellas; no la enciendas quando se amatare e non te quieras encontrar con ella si la pudieres desviar de ti.
>
> Quando vienen las guerras sacan a omne de su seso e de su sentido. Quando quiere Dios dar guerra en la tierra mengua el seso a los omnes e quando quiere que ayan paz tórnales su seso e entienden el mal seso que fazen. La guerra comiença de mala voluntad que tienen los omnes los unos a los otros, o porque se precian más que ellos o porque cuidan ganar algo d’ellos. La guerra es ocasión e tempestat que envía Dios a su tierra, non la deve ninguno enceder e si se encendiere tan desventurado es el que cae en ella. Fuit la guerra e ganat seso de las bestias del monte que non viene a guerrear con omne sinon con cuida o quando más non puden. Quien quiere bevir en paz á de seer sofrido, ca más val para omne que digan que es sufrido además, que non que digan por el que es muerto o que á ganado infierno. E el que comiença de encender el fuego de la guerra aquél será leña para él. Quando dura la guerra cae el regno en mengua e fincan las villas en poder de omnes nescios. E non conviene al rey que biva con omnes malfechores.[29]

---

[27] Juan Timoneda, *El patrañuelo* (ed. Rafael Ferreres), Madrid, Castalia, 1971, p. 131.

[28] *Ibidem,* p. 131.

[29] Cito en esta nota la segunda parte, con la que reproduzco íntegramente el capítulo: “La guerra endurece los coraçones, e mengua los fijos e non da vagar a los señores de pensar de lo que deven como deven, nin los vasallos non se guían por sus señores como deven. Guardatvos non querades aver guerra mientras podiéredes aver paz, si oviéredes de aver guerra punad de demandar ayuda e compaña quanta vós más pudiéredes. Dixo el sabio: el mucho pueblo es onra del rey e la pequeña compaña es quebranto del merino. Los que son muchos abenidos, aquellos an onra, e los que son pocos e desabenidos, quellos an el abaxamiento. Non vos atrevades a la guerra, ca el que se atreve a ella, aquél es de más poca vida de los otros. Más val sofrir el omne qual cosa quiere que faga el rey, que sufrir guerra. Quando se ayuntan los flacos e se abienen ganan esfuerço con que se defiendan; e quando

Este fragmento muestra una valoración negativa sobre las guerras y quienes se involucran en ellas. Cabe destacar la relación que se establece entre el conflicto armado y la falta de seso, de lo que se infiere que la guerra es producto de lo que hoy entendemos como "locura"; lo que nos permite pensar que, en pocas palabras, Apolonio llama *loco* al marinero que sugiere entregar el cuerpo de Luciana al mar, pues aquella idea parecería provenir de alguien que ha perdido el seso, para pensar con claridad.

El segundo episodio que nos interesa para comprender la forma en que la cortesía del personaje desplaza a la guerra como método de conquista de territorios y en el proceso de la justicia es cuando el rey de Tiro recibe la noticia mentirosa de la muerte de su hija.

> Por poco Apolonio qu'el seso non perdió,
> pasó bien un gran rato qu'él no les recudió,
> que tan mala colpada él nunca recibió.
> Parose endurido, la cabeza primió. (c. 439)

La revelación fingida constituye un gran golpe en su ánimo, pues ahora el personaje cree haber perdido tanto a su esposa como a su hija. Pero Apolonio no pierde el seso; se mantiene en relativa calma, utilizando, en primer lugar, la cabeza. Este momento del relato, aunque muy breve, es importante en la representación del rey, noble y cortesano, puesto que en él prima la racionalidad y la mesura de su ímpetu, lo que ayuda a comprender su actitud no beligerante cuando vuelve a Tarso a pedir y hacer justicia por el intento de asesinato de su hija.

El control de los impulsos ante las adversidades de la vida forma parte de la descripción de la cortesía en el *Libro de los cien capítulos*, en el capítulo titulado, literalmente, "de la cortesía", donde se describe el concepto:

---

se desabienen los fuertes enflaquecen de guisa que se an de vencer. Deve seer el omne en el comienço de la guerra como el potro, que non es ensellado e non tiene siella con que l' puedan cavalgar; otrosi non tiene leche que l' puedan ordeñar, e danle pasada fasta otro tiempo, e fíncase en paz. Quando se buelven las villas e nascieren las peleas, métete en tu casa e estorcerás tu alma con tu ley, e el abaxamiento e la poca comapaña. Quando cresce vando a tuerto es el bueno en cuita e non le es bien que se meta con ellos, pues non van en servicio de Dios, nin andan con derecho; otrosí non le es bien desamparar sus vezinos e finca coitado. Non á mejor solaz que grant compaña e buena; non ha peor solidat que poca compaña e desabenida; non á mejor folgura que paz; non á peor cosa que guerra; non á mejor lazerío que miedo; non á mejor folgura que el que puede bevir seguro". M. Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos,* pp. 106-108.

> Cortesía es suma de bondades e suma de la cortesía es que aya omne vergüença a Dios e a sí. Cortesía es temor de Dios. Cortesía es que non quiera omne fazer en su poridat lo que non querríe fazer en consejo. Cortesía es que non faga omne todas las cosas de que á sabor, ca el que las faze non á porque le llamar cortés. Cortesía es castidat, e que se entremeta omne de buscar bien en quantas maneras se pudiere. La mayor limpieza es que guarde la su cara de vergüença e de afruenta; limpieza es que sea omne farto de voluntad e pagado de lo que l' viniere. El aver es vida de la limpieza; castidad es vida del alma; bagar es vida de la paciencia. Cortesía es que sufra omne su despecho e su pesar fasta que vea omne su sazón. Non á fe sin limpieza.[30]

En este capítulo, se pone de manifiesto la centralidad del control de los impulsos en el *ethos* cortesano, que se representa en la sentencia que aconseja no hacer en soledad lo que no se haría en consejo (acompañado de gente que pueda asesorar en la toma de decisiones); también, en aquella que recomienda no hacer todo lo que venga en gana y, por último, en la que remata el capítulo, donde se advierte sufrir los disgustos, la rabia, hasta el último momento. Esta interpretación ayuda a comprender la reacción de Apolonio ante la supuesta muerte de Tarsiana como parte de su cortesía, pues logra afrontar ese gran golpe sin perder la cabeza o el seso, lo que le llevaría a tomar decisiones desmedidas e irracionales como la guerra.

A diferencia del poema medieval, su fuente latina, la HART, representa a Apolonio como un rey beligerante por lo menos en dos ocasiones. La primera de ellas, después de que el rey de Tiro y su hija, quien vive como juglaresa al servicio del leonino, se han reconocido después del juego de adivinanzas. Tras ello, Apolonio, agraviado por el estado en el que se encuentra su hija, dirige su ira contra el reino entero de Mitilene: "'Que sea destruida esta ciudad.' Y cuando lo oyó el príncipe Atenágoras, empezó en la calle, en el foro, en la curia, a gritar y a decir: 'Acudid, ciudadanos y nobles, para que esta ciudad no sea destruida.'"[31] La segunda ocasión donde se representa como personaje de guerra es cuando "en compañía de él [su yerno] y de su hija y con un ejército, llegó navegando a la ciudad de Tarso".[32] Este diálogo y esta descripción citados tienen, probablemente, la función de mostrar la fuerza conquistadora o el poderío bélico del rey de Tiro; esto requeriría un análisis de la obra y su contexto de producción distinto del que motiva este artículo, pero es interesante reconocer esta diferencia con su reescritura medieval, pues la oposición señala dos ideologías distintas y es en la Castilla

[30] *Ibidem,* p. 131.
[31] *Ibidem,* p. 137.
[32] *Ibidem,* p. 142.

del siglo XIII, donde se decidió eliminar las alusiones bélicas en la representación del personaje.

En la *Vida e hystoria del rey Apolonio*, de finales del siglo XV, impreso en Zaragoza en 1488, también se representa al personaje de Apolonio con elementos bélicos, de manera parecida a como ocurre en la HART.[33] Por un lado, amenaza la destrucción del pueblo de Mitilene: "Anhanagora entro enla ciudad: et ayuntados los cibdadanos díxoles. por que la cibdad no sea destruyda por un maluado. Sabed Apolonio Rey padre de Tharsia aver venido aquí. veed las flotas de naues se llegan con grand gente darmas para destruyr la cibdad por causa del rufian. el qual su fija Tharsia puso en burdel".[34] Por otro lado, cuando Apolonio se dirige a Tarso, lo hace acompañado de un ejército de caballeros: "veniendo con su muger: yerno: et fija con gran caualleria".[35]

Algo semejante a la versión latina ocurre en la reescritura del siglo XVI, en la "Patraña oncena" de Juan de Timoneda.[36] En ésta, la guerra también es parte de la identidad del personaje; pero las alusiones bélicas se incrementan. Apolonio debe luchar para recuperar Tiro, pues es tomado por Taliarca (el asesino que envía Antioco para matarlo, quien, al encontrar el reino sin monarca, decide sitiar y tomar el reino) y se prepara para la pelea por Antioquía, con el fin de legitimar su poder. En esta versión, Apolonio es un rey temible por su capacidad beligerante: "Luego proveyó [el Rey a Apolonio] que cualquier galera, o nave o bajel que fuese competente para guerrear se hallase dentro de un mes en el puerto de Pentapolitania";[37] "Pasados algunos meses y días, fue juntada la flota de número de noventa velas y seis mil combatientes. Con tan buen apercibimiento y aparejo, mostróse muy satisfecho y contento el Rey Apolonio";[38] "a do estuvo [en Antioquía] forzosamente casi doce años en hacer justicia, reconocer sus fortalezas, y arreglar la república, y acrescentar sus huestes y naves y galeras para ir por mar y tierra contra Tiro";[39] "En esto, el marinero [de Mitilene], espantado

[33] Es importante tener en cuenta que no hay hasta ahora pruebas que demuestren que la *Vida e hystoria del rey Apolonio* tenga como fuente la HART, sino que ésta, de acuerdo con C. Puche, la versión de finales del siglo XV "sigue muy de cerca el texto de las *Gesta Romanorum*, y la *Confisyón del Amante*, traducción de Juan de la Cuenca, de la, a su vez, traducción portuguesa de la *Confessio amantis* de Gower". M. C. Puche, *op. cit.,* pp. 77-78.

[34] J. Timoneda, *op. cit.,* p. 39.

[35] *Ibidem,* p. 44.

[36] En la introducción a su edición de *El patrañuelo,* publicado por Castalia, Rafael Ferreres no define cuál fue la versión que utilizó como fuente Timoneda para escribir su patraña. El editor se limita a dar noticia sobre distintas versiones de la historia en una nota al pie, que remite al título de la "Patraña oncena". *Ibidem,* p. 115.

[37] *Ibidem,* p. 130.

[38] *Idem.*

[39] *Ibidem*, p. 133.

de ver tan grueso ejército [el de Apolonio], fuese corriendo a dar aviso a su Príncipe Palimedo".[40]

Esta breve comparación deja al descubierto que la función de la representación del rey de Tiro en el *Libro de Apolonio* dista de la de otras versiones, donde el poder del personaje se muestra, en parte, mediante sus capacidades bélicas que lo acercan más a una imagen de rey conquistador. En la versión medieval, sabemos que se pretende configurar una imagen de rey cortés y sabio, cuyos atributos no son ajenos del todo a la guerra, puesto que es un caballero, pero la opción de la conquista armada o de la amenaza bélica para presionar a un pueblo para hacer justicia a su favor quedan por completo eliminadas del poema. En cambio, las acciones del personaje, así como los diálogos con los que se ayuda a conquistar territorios e incrementar su poderío tienen como sustento, por un lado, el favor de Dios (que amerita un análisis por sí mismo[41]) y por otro, su educación letrada, que se manifiesta en su sabiduría y sus formas cortesanas de ser y estar en el mundo.

El último episodio que nos interesa para conocer la relación entre la cortesía, la justicia y la paz en este poema es cuando el rey de Tiro vuelve a la ciudad de Tarso, después de la falsa noticia de la muerte de su hija. En esta ocasión, Apolonio arriba junto a Tarsiana y a su yerno Antinágoras. El episodio se representa tanto en la versión latina, como en el incunable zaragozano, pero no en la *Patraña* de Juan de Timoneda. Este pasaje en el poema permite reconocer la importancia del procedimiento de la reparación del daño por la justicia, sustituyendo el recurso de la guerra o su amago para reparar el agravio, y podemos asumir que el conocimiento de dichos procedimientos y la sabiduría para usarlos provienen de la propia naturaleza de investidura, pero que se llevan a cabo gracias a su conocimiento letrado y forman parte de su cortesía.

> Si desto non me feches justicia y derecho,
> non entraré en Tarso, en corral nin so techo;
> habriedes desgradecido todo vuestro bienfecho. (c. 604)

La cuaderna 604 (que en realidad no es una cuaderna, sino uno de los pocos tercetos del poema) forma parte del diálogo que Apolonio dirige hacia los pobladores de la ciudad, reunidos en concejo, en un grupo de repre-

[40] *Ibidem,* p. 140.

[41] Los distintos grados de cristianización del *Libro de Apolonio* respecto a su fuente latina han sido analizados y comentados por varios estudiosos y estudiosas, entre ellas I. Uría, *op. cit.* y C. Monedero, *op. cit.* También se han reconocido en el poema rasgos hagiográficos de los que Roland Surtz da noticias en su artículo "El héroe intelectual en el mester de clerecía", *La Torre,* vol. 1, núm. 2, abril-junio, 1983, pp. 256-274.

sentantes con injerencia en las decisiones del gobierno de los reinos y las ciudades.[42] Esto también ocurre en la versión latina y en el incunable del siglo xv, pero, como lo mencioné anteriormente, no en la *Patraña* de Juan de Timoneda. En esta última, el asesino contratado para matar a la hija de Apolonio se arrepiente antes de hacerlo, confiesa el plan y el pueblo se encarga de castigar a los traidores sin la presencia del rey de Tiro, quien aún no vuelve por la princesa.

Tanto en la HART como en el incunable, este acontecimiento ocurre de forma resumida. En la versión latina, en primer lugar, Apolonio arriba a Tarso con un ejército y, después, la voz narrativa abrevia los acontecimientos remitiendo directamente al momento en que Estranguilión (Estrángilo en el poema medieval) y Dionisíade (Dionisia) son apresados y puestos frente al rey de Tiro: "en compañía de él [Atenágoras, su yerno] y de su hija y con un ejército, llegó navegando a la ciudad de Tarso. Al punto Apolonio ordena apresar a Estranguilión y a Dionisíade y tomando asiento en la tribuna del foro mandó que fuesen conducidos a su presencia".[43] Posteriormente, se representa una escena dedicada a reprochar la confianza traicionada dirigiéndose al pueblo y a los acusados y, sobre todo, el pasaje crea un momento de sorpresa en el relato, pues Tarsia presencia los acontecimientos de incógnito y se revela su presencia sólo después de que Dionisíade insiste en su mentira: "«¡Aquí está mi hija Tarsia!» Cuando la vio la pérfida mujer, la sacrílega Dionisíade, sintió un estremecimiento en lo más profundo de su cuerpo". (142-143). Tras esto, Tarsia perdona a Teófilo, el asesino contratado para aniquilarla, y Estranguilión y Dionisíade son ejecutados: "los llevaron fuera de la ciudad y los mataron a pedradas y los arrojaron en medio del campo a las bestias de la tierra y a las aves del cielo" (143). El proceso no ocupa mucho espacio en los acontecimientos narrados; su función pareciera ser la de restablecer la honra de Tarsia y Apolonio, además de crear un efecto de sorpresa en el relato.

En el incunable zaragozano del siglo xv ocurre algo semejante a la versión latina, como es de esperarse. Apolonio también acude a Tarso con muchos elementos de caballería y luego, de forma resumida, ocurre el mismo procedimiento, Estranguilión y Dionisíade son traídos ante él. Apolonio reprocha al pueblo y los acusados, Dionisíade mantiene su mentira y la

[42] Sobre las características, función e influencia en la gobernabilidad de los concejos en los reinos ibéricos durante la Edad media, remito al indispensable trabajo de Manuel Colmeiro, *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla (Madrid, Real Academia de la Historia, 1883 [en línea], http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cortes-de-los-antiguos-reinos-de-leon-y-de-castilla--2/html/fefc50d0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_89.html#I_10_)* y al de Evelyn Procter, *Curia y cortes en Castilla y León. 1072-1295,* Madrid, Cátedra, 1998.

[43] C. Puche López, *Historia de Apolonio rey de Tiro,* 1997, p. 142.

presencia de Tarsia es revelada: "Apolonio mando que su fija veniesse ende en presencia de todos. E tarsia maldixo a la muger diziendo. Aquella que es tornada delos infiernos te saluda" (44). Finalmente, Teophilo es perdonado y Estranguilión y Dionisíade apedreados hasta la muerte.

En ambas versiones, los hechos suceden de manera abreviada, donde es posible distinguir cuatro momentos: Apolonio llega con su familia a Tarso junto con un ejército; los traidores son llevados ante su presencia, donde el rey de Tiro interpela al pueblo, a Estranguilión y Dionisíade; Tarsiana revela su presencia y con ello prueba la traición; por último, el perdón de Teófilo y el castigo de muerte a los traidores. Con ello se repara el daño a la honra de Apolonio y Tarsiana y la historia comienza a llegar a su fin.

En el *Libro de Apolonio* estos acontecimientos son recreados con más detalle y ocupan una temporalidad narrativa más extensa que en las versiones antes mencionadas. El episodio ocurre a lo largo de 20 cuadernas, de la 595 a la 613. La amplificación de los acontecimientos cumple la función de mostrar el procedimiento que Apolonio despliega para conseguir la reparación de su honra y la de su hija, procedimiento que, a su vez, construye una imagen de rey justiciero, que se sustenta, como sabemos, de su conocimiento letrado y su sabiduría.

La imagen del rey justiciero no es exclusiva del poema medieval. La configuración de la ideología monárquica castellana, de sus instituciones, de sus símbolos, de sus creencias, en búsqueda de la afirmación de su poder, propició la construcción textual de imágenes regias entre las que destacan: el rey justiciero, el rey protector, el rey legislador y el rey juez. Éstas han sido estudiadas a detalle por José Manuel Nieto Soria.[44] Con estas imágenes, se buscó afirmar la autoridad real en la elaboración de las leyes y en la procuración de la justicia por encima de cualquier poder regional. Es por ello que la ley, la justicia y el rey suelen representarse unidos, inseparablemente, en el ideal de gobernante que la literatura sapiencial y legal del XIII y principios del XIV buscan configurar.[45] En este tipo de obras, la ley y la justicia se asocian al rey como atributos naturales, y a los tres juntos se les considera la base de la estructura del reino. Por ejemplo, el *Libro de los cien capítulos* se refiere a este vínculo natural, aunque ideal, de la siguiente manera:

[44] J. M. Nieto Soria, *op. cit.*

[45] Sobre la ideología monárquica y sus manifestaciones textuales, además del libro de José Manuel Nieto Soria (1988) *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)* es recomendable consultar el texto de Fernando Gómez Redondo, "Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale,* 23, 2000, pp. 285-304.

> Ley es cimiento del mundo e rey es guarda d'aquel cimiento. Toda lavor que non á cimiento es guisada de caer e todo cimiento que non á guarda es aguisado de desfazerse. Rey e ley son dos cosas que an hermandat en uno e el rey á mester ayuda de la ley e la ley esfuerço del rey [...] El rey mantiene la tierra con justicia ca si non un bollicio la defaría toda.[46]

Esta hermandad entre el rey y la ley para hacer justicia en el mundo es consecuencia del carácter del rey como vicario de Dios en la tierra. Dicha hermandad, también debe procurar la paz entre la gente, como lo indica el título I, ley VI de la *Partida Segunda*:

> Otra razón hi ha escripta según dicho de los profetas et de los santos por que fueron los reyes; et esta es que la justicia que nuestro señor Dios habie á dar en el mundo porque los homes viviesen en paz et en amor, que hobiese quien la ficiese por él en las cosas temporales, dando á cada uno su derecho segunt su merescimiento. Et tiene el rey lugar de Dios para facer justicia et derecho en el reyno en que es señor.[47]

El vínculo entre el rey y la justicia aparece en la producción legal de Alfonso X incluso antes de la redacción de las *Partidas*,[48] en el *Espéculo*, compendio legal creado con la finalidad de servir como espejo o referencia para la creación de otros códigos legales, y que buscó también la unificación legislativa de los territorios bajo el poder del rey Sabio, quien consideró indispensable esta homologación para el correcto gobierno de sus territorios. En el prólogo del *Espéculo* aparece ya también la paz como consecuencia de la relación rey y justicia:

> Onde conviene al rey que a de tener en guardar sus pueblos en paz e en justicia e en derecho que faga leyes e posturas por que los departimientos e las voluntades de los omes se acuerden todas en uno por derecho, por que los buenos vivan en paz e en justicia, e los malos sean castigados de sus maldades con pena de derecho.[49]

---

[46] M. Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos,* pp. 73, 75.

[47] Real Academia de la Historia (1807) *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio,* tomo I, Madrid, Imprenta Real, p. 9.

[48] Las investigaciones sobre la obra jurídica de Alfonso X son cuantiosas. Recomiendo para un panorama general la lectura del artículo "La obra legislativa de Alfonso X el sabio. Historia de una polémica" (en *El scriptorium alfonsí: de los libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María",* Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 17-81), de José Sánchez-Arcilla y "Las Siete Partidas de Alfonso X", *Historia de Europa a través de sus documentos* (en Feliciano Novoa Portela y F. Javier Villalba Ruiz de Toledo [eds.], Madrid, Lunwerg, 2012, pp. 64-83), de José Manuel Nieto Soria.

[49] *Libro I, 5.*

Las citas anteriores permiten reconocer una intención por consolidar la autoridad regia sobre la facultad para legislar e impartir justicia, legitimándola sobre el carácter divino del monarca. También en ellas se aprecia la finalidad de estos atributos: conseguir la paz y el amor de los pueblos.

El amor como valor político es un elemento clave en la solidez de la relación rey-vasallo. En el *Libro de los cien capítulos* se utiliza la historia de Alejandro Magno para ilustrar su función de la siguiente manera: "Envió Aristótil su carta a Alixandre que l' consejava e dezía: apodérate del pueblo con beneficio e ganarás amor d'ellos, ca más val que ganes su amor con fazer bien que ganarlo por fuerça".[50] Así mismo, la *Partida Segunda*, título I, ley III describe esta función mediante la autoridad de los sabios: "Otrosí dixeron los sabios que el mayor poderío et mas complido que el emperador puede haber de fecho en su señorío es quando él ama á su gente et él es amado della".[51] El amor entre el rey y su pueblo consolida el lazo entre ambas partes, manifestando la reciprocidad de sus servicios y la ayuda mutua desde una estructura vertical, a semejanza del amor entre padres e hijos.[52]

La paz, a pesar de la flexibilidad de su sentido, constituye un valor de notable importancia durante la Edad Media, opuesto a la guerra, el crimen y los abusos. En términos religiosos, un referente claro fue el de San Agustín, quien consideró la paz como el supremo bien de los seres humanos, que radica en la tranquilidad del orden, de la disposición que asigna el lugar que le corresponde a cada cosa en el mundo.[53] Si bien, en esta concepción de la paz, la

[50] C. Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos,* p. 86.

[51] *Partida Segunda,* título I, ley III p. 12.

[52] En "Les fondements juridiques de l'amitié à travers les Partidas d'Alphonse X et le droit médiéval", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale,* 18-19, 1993, pp. 5-48, Carlos Heusch reconoce el amor en la obra legal alfonsí como un impulso o movimiento del alma hacia un objeto, cosa o persona que no necesariamente es correspondida, que puede ocurrir "sobre firme" o "sobre cosa flaca". En el primer caso se encuentra, por un lado, el *debdo* por naturaleza que define la relación entre el rey y su mesnada (en paralelismo al amor entre padres e hijos, cuya sublimación es el amor entre Dios y su creación) así como la amistad entre iguales, y, por otro lado (también "sobre firme"), la relación entre el rey y su pueblo consolidada por una reciprocidad de servicio o *bien fecho,* amor que no deriva de la obligación natural. Esta perspectiva del autor puede matizarse aún más, pues la *naturaleza* en el sentido jurídico alfonsí considera el amor entre el rey y sus naturales como "debdo de la naturaleza" (*Partida Cuarta*, título XXIV, ley IV). Sobre el término jurídico alfonsí de *naturaleza,* remito a la lectura del artículo de Georges Martin, "De lexicología alfonsí: *naturaleza*", *Alcanate VI,* 2006-2008, pp. 125-138.

[53] En estos términos, de acuerdo con Miguel A. Vergara Villalobos ("Sociedad, paz y guerra en San Agustín", *Revista Política y Estrategia,* núm. 117, 2011, p. 89), "san Agustín postula una verdadera escala de la paz: la del cuerpo es el orden armonioso de sus partes; la del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias; la paz doméstica es la concordia en el bien, que se cumple en el mandar y el obedecer de los que viven juntos; la paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos; la paz del

sociedad está marcada por la condición pecaminosa de los seres humanos, es inevitable la participación política para la trascendencia del alma hacia la ciudad de Dios, y para ello es indispensable la justicia y la obediencia de los súbditos a los gobernantes sabios (quienes también deben sujetarse a la ley divina), pues "la paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos".[54] Es este sentido de paz y no únicamente el espiritual e individual el que he buscado resaltar en este estudio.[55] Hacia finales de la Edad Media, la paz ya no sólo era un don divino, sino también un producto de la ciencia política[56] y, por lo tanto, una consecuencia del quehacer de los gobernantes, quienes utilizaron la paz como una herramienta para conseguir alianzas estratégicas, para incrementar sus conquistas y para legitimar el poder, incluyendo el término en el lenguaje ideológico, en referencias al servicio hacia el rey (la paz, como una responsabilidad compartida entre súbditos y monarcas), el honor a la corona, al sosiego colectivo y a los valores políticos del reino.

Con lo anterior, podemos asumir que la imagen del rey justiciero se puede construir mediante la paz y el amor que éste pueda producir mediante sus actos y sus dichos, lo cual se constata en *Libro de Apolonio*. En primer lugar, mediante el desprecio por la guerra, la cual evita a toda costa gracias a su sabiduría cortesana que le permite conocer las causas y consecuencias fatales de un conflicto armado y le posibilita mantener el control de sus impulsos; en segundo lugar, por medio del procedimiento judicial que el rey de Tiro crea en torno a la afrenta a su honra y la de su hija Tarsiana por

---

hombre con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe, bajo la ley eterna". Otro trabajo que sirve de referencia sobre la noción de *paz* en la obra agustiniana es el de Saturnino Álvarez Turienzo, "Hacia la determinación de la idea agustiniana de paz", *Revista de Estudios Políticos,* núm. 112, 1960, pp. 49-90. Sobre los procedimientos de paz en la Edad Media europea y castellana, específicamente, remito a la lectura de Jenny Benham, *Peace making in the Middle Ages. Principles and Practice*, Manchester, Manchester University Press, 2011; C.T. Tindal-Robertson, *Peacemaking in Medieval León and Castile, c. 1100-1230, Exeter,* Exeter University, College of Humanities, 2014; Joseph F. O'Callaghan, *op. cit.,* y Óscar López Gómez, "La paz y el rey en los cuadernos de las Cortes de Castilla (siglos XIV-XV). Léxico político y argumentación retórica", *España Medieval,* núm. 44, 2021, pp. 127-168.

[54] M. A. Vergara Villalobos, *op. cit.,* p. 84.

[55] Aún no tengo noticias sobre estudios que analicen específicamente la paz con un sentido predominantemente espiritual e individual. Un trabajo como ése ayudaría a reconocer la influencia de san Agustín en el poema o de las fuentes indirectas que el o los autores del poema hayan podido utilizar, así como la forma en que dicho pensamiento haya influido en el horizonte cultural del siglo XIII. El término *paz* aparece en cuatro ocasiones (cc. 6, 116, 320 y 524) con sentidos semejantes a los de la tranquilidad, la armonía o el reposo; pero aún hacen falta definir estos sentidos y sus implicaciones.

[56] Esta aseveración es justificada por Nicolas Offenstadt, "Paix de Dieu et paix des hommes. L'action politique à la fin du Moyen Age", *Politix,* 15, 58, 2002, pp. 61-81.

parte de Dionisia y Estrángilo al intentar asesinar a la princesa, con el que consigue hacer justicia y refrendar el amor del pueblo de Tarso.

En el poema medieval, a diferencia de las otras versiones donde se representa su segunda llegada a Tarso, para hacer justicia, se menciona la manera en que el pueblo recibe al rey de Tiro, junto a su familia; es un recibimiento cálido y amoroso, pues no han olvidado el gesto generoso con el que pudieron construir la muralla de la ciudad:

> Recibieron al rey como a su señor,
> cantando los responsos de libro y de cor;
> bien les vinié emiente del antigo amor,
> mas habié Dionisa con ellos mal sabor. (c. 597)

Después de este recibimiento, Apolonio no se dirige directamente al foro como en las otras dos versiones, sino que permanece afuera de la ciudad prometiendo no entrar hasta que se haga justicia. Allí, fuera de la villa, recuerda ante el concejo del pueblo los dones que hizo para mejorar las condiciones de Tarso, la entrega de la tutela de Tarsiana a Estrángilo y Dionisia, así como la traición que éstos cometieron al intentar matar a la princesa. El discurso del rey y las respuestas del pueblo se extienden a lo largo de seis cuadernas (hechos que no son resumidos como en las otras dos versiones), donde Apolonio muestra su habilidad con la palabra y mediante ella y, gracias al amor del pueblo de Tarso, consigue el despliegue del procedimiento de justicia, que ocurre con la prueba de vida de Tarsiana y su testimonio (que también sucede de forma sorpresiva, como en las otras dos versiones) al que se suma también el de Teófilo, el asesino a sueldo:

> Fue luego la mentira en concejo probada,
> ca levantose Tarsiana do estaba asentada;
> como era maestra et muy bien razonada,
> dijo todas las cuitas por ó era pasada.
>
> Por probar bien la cosa, la verdat escobrir,
> mandaron a Teófilo al concejo venir;
> que ant'el rey, de miedo, non osarié mentir,
> habrié ante todos la verdat a decir.
>
> Fue ant'el concejo la verdat mesturada,
> cómo la mandó matar et sobre cuál soldada,
> cómo le dieron por ella cosa destajada.
> Con esto, Dionisa fue mucho embargada. (cc. 608-610)

De esta manera, podemos reconocer que el proceso de justicia se sustenta mediante dos pruebas que buscan encontrar la verdad y no sólo la compensación ante la traición, y que es la presencia del rey la que garantiza dicha verdad. También, es importante destacar que la justicia en el poema medieval se consigue gracias al uso virtuoso de la palabra tanto del rey como de Tarsiana, quien incluso es descrita como "maestra et muy bien razonada" (c. 608 c), y la colaboración del concejo, el cual, gracias al amor por el rey, procede de forma colaborativa con el monarca para la consecución del reparo justo al daño causado por los traidores, pues a consecuencia del intento de homicidio la princesa Tarsiana terminó confinada en un prostíbulo. El castigo a la traición también es pagado con la vida de Dionisia y Estrángilo. Es entonces, cuando el rey y su familia entran a la ciudad y moran allí por un tiempo. Después de esto, el poema comienza a llegar a su fin.

Conclusiones

El Señor que los vientos y la mar ha por mandar,
Él nos dé la su gracia y Él nos deñe guiar;
Él nos deje tales cosas comedir y obrar,
que por la su merced podamos escapar. (c. 656)

El que hubiere seso responda y diga Amen.

Podemos concluir que en la redacción del *Libro de Apolonio* se decidió eliminar las referencias bélicas que caracterizan al personaje en la versión latina (que sí se retoma y potencian en versiones castellanas posteriores), para acentuar su cortesía, la sabiduría de su educación letrada como su mayor virtud, con la finalidad de modelar una nueva identidad nobiliaria, acorde con el proyecto ideológico que enmarcó su redacción.

Esta cortesía del rey Apolonio se fundamenta en su instrucción letrada, semejante a la del o los redactores del poema, y constituye una manera de legitimar su posición nobiliaria y expandir sus conquistas y poderío sin el recurso de la guerra, la cual repudia. Este rechazo se corresponde con el *Libro de los cien capítulos*, lo que permite reconocer que a mediados y finales del siglo XIII la guerra también era concebida como una causa de la falta de inteligencia, de una ceguera racional. Este desenfreno, de acuerdo con el *Libro de Apolonio* y el *Libro de los cien capítulos*, podía atemperarse mediante el control de los impulsos y el predominio de la razón ante los golpes de la vida.

Finalmente, la cortesía de Apolonio también permite que el personaje haga frente al agravio de los traidores utilizando su sabiduría y su habilidad de palabra para conseguir justicia, ganar el amor del pueblo y evitar un conflicto armado. La representación de este proceso, así como el diálogo que dirige al marinero comparándolo negativamente con un guerrero, debieron servir como referentes morales y políticos en el ámbito de su recepción, con la intención de modelar su comportamiento, de promover una nobleza cortesana, letrada, sabia y que considerara la posibilidad de hacer justicia sin guerra.

¿ES POSIBLE LA JUSTICIA SIN VIOLENCIA?

IS JUSTICE POSSIBLE WITHOUT VIOLENCE?

Francisco Xavier Sánchez Hernández*

RESUMEN La búsqueda de justicia en el mundo ha ocasionado que muchos hombres tomen el camino de la violencia para alcanzar la paz en el mundo. Sin embargo, esos "logros" han sido temporales y breves porque la injusticia siempre vuelve a surgir en el mundo. La pregunta de nuestra investigación sería: ¿es posible la justicia sin violencia? El estudio se desarrolla en tres apartados. En el primero, se analiza la estructura innata del ser humano según el pensador inglés Thomas Hobbes, para el cual "el hombre es un lobo para el hombre", *homo homini lupus*. Por lo tanto, sólo se puede controlar la violencia mediante contratos sociales, pero no eliminarla totalmente. En los capítulos dos y tres se analizan dos posturas que tienen grandes coincidencias y que proponen terminar definitivamente con la violencia, pero aplicando otro tipo de "violencia", no hacia afuera (sociedad e individuos), sino hacia dentro de nosotros mismos, de nuestros deseos de poseer lo que los otros tienen —mímesis de apropiación, según la postura del pensador católico René Girard— y renunciando al egoísmo de querer considerarnos siempre el centro del mundo que devora y asimila todo lo que encuentra a su paso, según la postura del filósofo judío Emmanuel Levinas. A lo largo de nuestra investigación y tomando como referencia las posturas de ambos, llegamos a la conclusión de que la violencia social terminará cuando cada uno de nosotros renuncie al deseo de hacer violencia a los otros y comience por renunciar a la violencia interna que nos constituye. Por lo tanto, es necesario promover una educación desde la infancia de respeto y preocupación por los demás.

---

* División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Abstract The search for justice in the world has caused many men to take the way of violence to achieve peace and justice in the world. However, those "achievements" have been temporary and brief because injustice in the world always resurfaces. The question of our research is: Is justice possible without violence? The study is developed in three sections. In the first, the innate structure of the human being is analyzed according to the English thinker Thomas Hobbes, for whom "man is a wolf to man", *homo homini lupus*. Therefore, violence can only be controlled through social contracts, but not totally eliminated. In chapters two and three, two positions are analyzed that have great coincidences and that propose to definitively end violence, but applying another type of "violence" not to the outside (society and individuals), but to the inside of ourselves, of our desires. of possessing what others have: mimesis of appropriation, according to the position of the catholic thinker René Girard; and renouncing the selfishness of wanting to always consider ourselves the center of the world that devours and assimilates everything in its path, according to the position of the Jewish philosopher Emmanuel Levinas. Throughout our research and taking the positions of Girard and Levinas as a reference, we came to the conclusion that social violence will end when each one of us renounces the desire to do violence to others and begins by renouncing internal violence. That constitutes us It is therefore necessary to promote an education from childhood of respect and concern for others.

Palabras clave
Violencia, paz, guerra, justicia, mímesis, Hobbes, Girard, Levinas

Keywords
Violence, peace, war, justice, mimesis, Hobbes, Girard, Levinas

---

Y comprendió que la guerra era la paz del futuro.
Silvio Rodríguez

Ojo por ojo y el mundo acabará ciego.
Mahatma Gandhi

La preocupación por construir un mundo lo más humano y justo posible, donde no existan tan insultantes desigualdades sociales y todos los seres humanos tengamos acceso a los servicios básicos indispensables para construir nuestra humanidad, ha ocasionado que a lo largo de la historia

hombres y mujeres hayan tomado el camino de la violencia como medio e instrumento para la implantación de la justicia. Así, hemos visto surgir a buscadores de justicia mediante la lucha armada, que se han convertido en "héroes" y que siguen inspirando a algunos a tomar el camino de la violencia para conseguir justicia. Podemos citar a Thomas Sankara (1949-1987), en África, a Emiliano Zapata (1879-1919) o Ernesto "Che" Guevara (1928-1967), ambos en América Latina y muchos más. Sin embargo, hay otros líderes que han buscado igualmente la justicia, pero por medio de métodos no violentos, por ejemplo: Mahatma Gandhi (1869-1948), Martin Luther King (1929-1968) y Nelson Mandela (1918-2013); o la figura de Mons. Óscar Arnulfo Romero (1917-1980), en América Latina. Por lo tanto, nos podemos preguntar: ¿es posible la justicia sin violencia? En otras palabras, ¿hay que elegir entre el "Che" Guevara o Mahatma Gandhi para que exista justicia en el mundo?

Vivimos en una sociedad terriblemente violenta en prácticamente todos los aspectos: político, económico, social, cultural, racial, deportivo, familiar y demás. Por ejemplo, recientemente en la entrega de los premios Óscar 2022 vimos un doble acto de violencia. Primero, la violencia fue verbal, porque un presentador aludió a la calvicie de una actriz; después, la violencia se hizo física cuando el esposo de ésta se levantó para golpear al presentador ante millones de espectadores que seguían la transmisión. La violencia se vive en los estadios de futbol por rivalidad deportiva, en la televisión al transmitir las narcoseries o en las canciones que promueven la violencia armada entre los cárteles o la violencia sexual.

La finalidad del presente estudio es mostrar que la violencia ejercida contra el otro no puede ser el medio más adecuado para conseguir justicia. La violencia sólo engendra violencia a mediano o largo plazo. Basándonos principalmente en la Biblia judeocristiana y en el pensamiento de dos filósofos contemporáneos, René Girard y Emmanuel Levinas, propondremos otra opción para la consolidación de la justicia que no sea mediante la guerra, sino mediante la fuerza de la no violencia que reconoce en el otro, "aun" en el agresor, un hermano. Difícil justicia que todos estamos llamados a construir en el día a día de nuestra existencia.

Para el desarrollo de nuestro trabajo, procederemos de la siguiente manera. En el primer apartado intitulado "Una evidencia: la violencia", reflexionaremos sobre lo que para algunos parece ser una estructura antropológica del ser humano: la tentación permanente de la guerra y de la violencia para "solucionar" nuestros conflictos. Aquí, nos auxiliaremos en particular del filósofo inglés Thomas Hobbes. En el segundo y tercer apartado presentaremos dos propuestas contemporáneas para acabar con la violencia, surgidas de dos pensadores creyentes —el católico René Girard y el judío Emmanuel Levinas—, quienes proponen que, ante la violencia como

eliminación y muerte del otro, hay que combatir primero la violencia interna del yo. En este aspecto, para que pueda establecerse la justicia y la paz en la tierra de manera definitiva, primero hay que luchar contra la envidia de querer tener lo que los otros tienen —mímesis de apropiación (René Girard)— o, en otras palabras, escuchar el mandato que me viene del rostro del Otro que me dice: ¡No matarás! (Emmanuel Levinas).

Una evidencia: la violencia. Thomas Hobbes: El hombre es un ser violento por naturaleza

Para el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), el ser humano es violento por naturaleza. Es decir, no podemos escapar de nuestra condición humana, agresiva por naturaleza; sin embargo, sí podemos tratar de controlarla mediante contratos sociales de no agresividad. Hobbes no se presenta como un pensador pesimista que reflexiona sobre la violencia de una manera puramente teórica; más bien, lo hace a partir de los propios hechos que nos describen la naturaleza humana. La historia de la humanidad es de guerra y de violencia de todos contra todos. Los calendarios nacionales están marcados por conflictos bélicos: independencias, guerras civiles, Revolución Francesa, Revolución Mexicana, Primera y Segunda Guerra mundial, Hiroshima y muchos más. La mayor parte de héroes buscaron justicia en sus respectivos países mediante actos violentos. Los países lucen con orgullo estatuas ecuestres de militares o carteles de guerrilleros que buscaron la justicia por medio de actos violentos. Los desfiles militares de casi todos los países tratan de mostrar el poderío militar de cada nación y disuadir a sus posibles enemigos. Sin embargo, esas aparentes victorias por conseguir justicia y paz ganadas de manera bélica han sido provisionales y breves.

Para Thomas Hobbes, la violencia nos constituye. Y no se trata sólo de la violencia exterior, social y colectiva que de cierta manera nos imponen desde afuera, sino de la interior, personal y propia de todos los seres humanos. Para este filósofo, los seres humanos somos egoístas y violentos por naturaleza, ésa es nuestra condición humana; para explicar su pensamiento, parte del estado hipotético del hombre en estado natural. Es decir, ¿cómo sería el hombre antes de la aparición de las leyes, del derecho, de las sanciones y de la religión? Sería como un lobo para los demás hombres, un lobo para el propio hombre: *Homo homini lupus*. Si viviéramos en estado salvaje, nos autodestruiríamos. Por lo tanto, por conveniencia personal y supervivencia es necesario organizarnos y ceder parte de nuestra libertad a una autoridad para que nos organice y nos gobierne:

> Hobbes entendía que el resultado lógico de individuos egoístas decidiendo la mejor manera de sobrevivir sería la anarquía [...] Para evitar un estado tal de anarquía, cuya causa principal es el conflicto entre los derechos individuales y egoístas, los hombres siguiendo los dictados de la ley natural y buscando la paz, renuncian a sus derechos o libertades y aceptan un contrato social, creando de este modo un hombre artificial: el gran Leviatán, llamado *comunidad* o *Estado*.[1]

¿Quién es el Leviatán? En la Biblia varias ocasiones se habla del Leviatán para representar a un monstruo que los servidores de Dios deben dominar. Dice el profeta Isaías: "Cuando llegue ese día, Yahvé castigará con su espada firme, grande y pesada a la serpiente Leviatán que siempre sale huyendo, a Leviatán que es una serpiente astuta; y matará al dragón del mar." (*Is* 27, 1). La idea político-religiosa que nos presenta Hobbes es que la monarquía —y no la anarquía— es la mejor manera de dominar nuestra condición humana inclinada a la maldad y al egoísmo. Pero no se trata de una monarquía absoluta cuyo poder venga de Dios directamente, sino de una especie de monarquía que sea realmente representante del pueblo. La propensión humana de todos los seres humanos a buscar sólo nuestros intereses personales y a ser egoístas es tan fuerte que sólo puede ser dominada por un poder colectivo llamado *Leviatán*.

Los seres humanos somos iguales por naturaleza y fundamentalmente deseamos las mismas cosas: satisfacer nuestras necesidades primarias (alimentación, protección y reproducción); así, cuando varios seres humanos deseamos al mismo momento las mismas cosas, surgen los conflictos. "Ésta es la causa de que, si dos hombres desean la misma cosa y en modo alguno no pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro."[2] Por lo tanto, Hobbes recomienda anticiparse a la agresión que me pueda venir del otro: "dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación; es decir, el dominar por medio de la fuerza o de la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle".[3]

Al continuar con su análisis sobre la condición humana, Hobbes dice que hay tres clases de discordia entre los hombres: *1)* por la competencia, *2)* por desconfianza y *3)* por gloria. En la *discordia por la competencia*, los hombres se atacan para buscar un beneficio personal; en la *discordia por la*

[1] Mauricio Beuchot, *Grandes figuras de la filosofía moderna*, México, San Pablo, 2013, pp. 18-19.

[2] Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 101

[3] *Idem.*

desconfianza, los hombres cuidan su patrimonio y tienen temor de los demás; finalmente, en la *discordia por gloria*, los hombres buscan ser alabados y admirados por los demás. Para Hobbes, el ser humano estará en rivalidad permanente con sus semejantes, por lo tanto —como ya lo hemos indicado—, el único camino que le queda para tratar de sobrevivir de la mejor manera posible es establecer reglas sanas de convivencia en manos de una autoridad que provoque miedo para que realmente puedan cumplirse: "con todo ello, es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina *guerra*: una guerra tal que es la de todos contra todos".[4]

René Girard: Contra el deseo mimético, el sacrificio del yo como fin a la violencia

Uno de los grandes pensadores contemporáneos del comportamiento humano en torno a la violencia es el filósofo francés René Girard (1923-2015). Encontramos un elemento común entre él y Thomas Hobbes, pues para los dos pensadores la violencia surge por el deseo. Hobbes decía: "Si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro".[5] Sin embargo, la diferencia radical entre ambos pensadores es que para René Girard, no se trata tanto del deseo por la cosa en sí misma, sino porque esa cosa es deseada por otro. Ésta es la idea principal que recorre toda la obra del filósofo francés: la mímesis. Mi hipótesis es *mimética*, como él la llamaba.

Girard introduce en la idea del deseo concreto por las "cosas mismas" un deseo más profundo e inconsciente que es el desear la misma cosa (o persona) que los otros desean, pero fundamentalmente por "envidia". Para Girard, somos seres envidiosos por naturaleza, y es esta envidia por lo que los otros tienen o son lo que nos lleva a la violencia.[6] Para el pensador francés, es necesario transformar la violencia ejercida en el otro, es decir, la mímesis de apropiación en una violencia ejercida hacia nosotros mismos, al egoísmo del "yo".

Los últimos textos del pensador católico Girard tienen como finalidad terminar con la violencia a partir del ejemplo de Cristo. Podemos citar en particular: *El sacrificio* (2003); *Los orígenes de la cultura* (2004); *Verdad o fe débil. Diálogo sobre el cristianismo y el relativismo* (2006); ¿Dios una

[4] *Ibidem*, p. 102.

[5] *Ibidem*, p. 101.

[6] *Vid.* "La familia Jones o Amor por contrato", *The Joneses*, película que trata de manera muy clara el aspecto de la envidia en la adquisición de productos que otros tienen.

invención? (2007) y *De la violencia a la divinidad* (2007). Según Girard, Dios no nos pide sangre y sacrificios, sino amor. El cristianismo viene a poner término a una lógica sacrificial y cultural en la cual lo único que se busca es quedar bien con Dios —como en el caso de la muerte de Abel a manos de Caín, por causa de la envidia—, y promueve el amor y el autosacrificio en nombre del amor. El amor por el otro supera la envidia. Cristo viene a destruir con su predicación y ejemplo la idolatría por las cosas que provoca el deseo de poseer, de imitar (mímesis) y propone el amor por el prójimo como centro de una nueva humanidad liberada. "Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme." (*Mt* 19, 21).

Para Girard, es claro que el cristianismo no representa el triunfo de la religión, sino el fin de un cierto tipo de religión, es decir, de la manera como los hombres han tratado de contener la violencia mimética. La violencia se encuentra escondida en los ritos religiosos. Lo que nosotros debemos buscar es que la violencia se ejerza de manera distinta: no hacia afuera (a las personas), sino hacia dentro (a nosotros mismos). Hoy en día, la violencia no es propia de la religión, sino que se ha desencadenado, se encuentra en muchos ámbitos: político, económico, social, familiar y demás, por lo tanto, vivimos en un mundo terriblemente violento. La historia nos ha mostrado que muchos de los chivos expiatorios eran inocentes. En la entrevista que se hizo a Girard en 2008, declaró:

> Cristo es quien ha mostrado el fracaso de la religión arcaica, sacrificial, desmontando los mecanismos victimarios y llamando a la humanidad a romper el círculo de la violencia mimética. Creo que su mensaje es universal y trascendente […] como lo escribí en mi último libro: "Cristo retiró a los hombres sus muletas sacrificiales dejándoles así frente a una terrible elección: creer en la violencia o no creer más en ella. El cristianismo es la increencia. Tarde o temprano los hombres renunciarán a la violencia sin sacrificio o bien, harán estallar el planeta: estarán en estado de gracia o de pecado mortal. Se puede decir, por tanto, que si lo religioso inventó el sacrificio, el cristianismo lo anuló".[7]

Emmanuel Levinas, la aparición del Otro y el fin de la violencia

Hay elementos comunes en las propuestas del filósofo católico René Girard y del judío Emmanuel Levinas.[8] Para ambos, la paz definitiva se produce

[7] "Conversación de Carlos Mendoza con René Girard", *Revista Letras libres*, México, 5 de abril de 2008.

[8] *Cfr*. Eric L. Gans, "War and peace, the human condition: Levinas and generative anthropology", *La Guerre. Cahiers d´Études Lévinassiennes,* París, núm. 14, 2016, pp. 132-145.

cuando hay una guerra, pero contra uno mismo para dejar el egoísmo del "yo". En los dos casos, la experiencia de trascendencia juega un papel muy importante. En el caso de Girard, se trata de dejar la mímesis de apropiación mediante el amor por el otro, pasar de querer sacrificar al chivo expiatorio —que es el otro— al sacrificio del yo. Para Levinas, en cambio, se trata de dar el primer lugar al otro y responder a su llamado que me dice: ¡No matarás!

En el prefacio de su libro más conocido *Totalidad e infinito*, Levinas identifica a la guerra con el ser. "La guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro."[9] ¿Pero qué es el Ser? Es la pregunta a la cual consagró toda su vida Martin Heidegger.[10] Podemos decir que el Ser se manifiesta en todo lo que es (en lo óntico); pero lo que "es" el Ser, por él-mismo, nos escapa. Por lo tanto, ésta debe ser la función principal del *Dasein* (el Yo): buscar al Ser mediante el análisis de su propia existencia y esto, a través de las diferentes modalidades de su existencia: angustia, miedo a la muerte, pereza y demás. Según Levinas —comentando a Heidegger y, en general, al pensamiento occidental—, hay tres elementos simultáneamente unidos en una triada inseparable: Yo-razón-Ser.

Desde la antigüedad se nos ha enseñado que el hombre (el yo) es un animal de razón, es decir, de palabra inteligente (*Logos*) y este logos busca conocer, tener, poseer. ¿Qué es lo que el hombre desea poseer? Todo. Riqueza, poder, cosas, conocimientos y demás. René Girard, como hemos visto, nos habla de la *mímesis* de apropiación y Levinas, de la *necesidad* como elemento indispensable para la constitución del yo. El ser humano es un ser omnívoro que se alimenta de todo lo que encuentra a su paso. Y la guerra se produce por este deseo de aniquilar lo que es exterior a mí para hacerlo mío. La guerra está unida al yo que no puede ser sino egoísta, pensar en su propia hambre. Levinas utiliza la palabra *ser* para designar todo lo que la razón busca para saciar su apetito, su necesidad. Por tal razón, para Levinas la guerra no terminará, sino sólo cambiando de registro: pasando del yo al tú. Esto implica realizar una revolución copernicana y pasar del Yo como centro de todo: Yo = Razón = Ser (lo que implica el estado permanente de guerra), al Usted como centro de mi vida: Usted = Bondad = Justicia, lo que comporta la instauración definitiva de la paz.

[9] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 47.
[10] *Cfr.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Barcelona, Trotta, 2005.

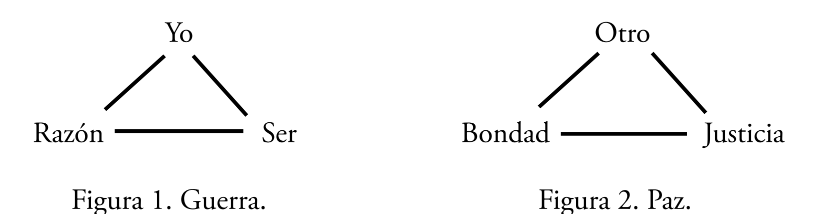


Figura 1. Guerra.

Figura 2. Paz.

Por lo tanto, no se trata de terminar con el Yo (figura 1), sino de transformarlo en algo nuevo a partir del encuentro con el otro (figura 2), lo que en términos religiosos se llama *conversión* y cuyo resultado definitivo es la *santidad*. Convertirme en guardián o responsable de mi hermano es adquirir una nueva identidad, nacer de nuevo a partir del otro. Como decía el apóstol san Pablo: "Ya no soy yo quien vive; es Cristo quien vive en mí" (*Ga* 2, 20).[11]

Para Girard y para Levinas no se trata de eliminar mi Yo, sino de transformarlo a partir del encuentro con el otro.

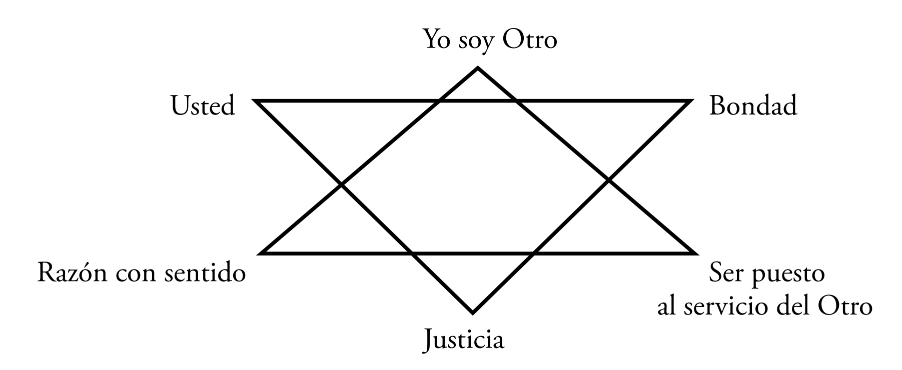


Figura 3. Justicia

Desde el punto de vista de Levinas, lo único que puede sacarnos del egoísmo del yo es otro ser humano concreto e individual a quien da el nombre de *rostro*. Encontrar a cualquier ser humano en el camino (un rostro)

[11] En este sentido, podemos encontrar mucha semejanza con la filosofía de Rosenzweig y su obra *La estrella de la redención*, como el propio Levinas reconoce en *Totalidad e Infinito*: "La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado", *op. cit.*, p. 54. Sin embargo, nos parece que la filosofía de Levinas va aún más lejos que la propuesta de Rosenzweig, en lo que se refiere a la *conversión* o muerte del yo en beneficio del tú (usted) y al nacimiento de Otro-Yo (el profeta o el santo) por la importancia que da a la asimetría del encuentro ético.

es tener la oportunidad de elegir entre seguir permaneciendo en la prisión del yo, que sólo busca comer y saciarse, o responderle con todo el riesgo que esto implica y dejar el egoísmo para nacer definitivamente a partir del otro. Frases tan sencillas como "Buenos días, Señor", o "¿En qué puedo servirle?", dichas con sinceridad, indican no sólo buena educación o cortesía, sino reconocimiento de la grandeza del otro, así como el fin de la guerra, producto del egoísmo humano e instauración de la paz como vivencia de la fraternidad humana.

De manera muy sintética, explicaremos cómo se realiza ese proceso de conversión o de sacrificio del yo en beneficio del *tú* o más bien del *usted* de la alteridad. Para Levinas, el hombre nace egoísta y sólo pensando en saciar su propia hambre. Aquí encontramos una coincidencia con Hobbes y con la mímesis de apropiación de Girard. Sin embargo, llega un momento en la vida del yo egoísta en que aparece el *usted* del encuentro ético. ¿Por qué "usted" en lugar de "tú"? Porque, en opinión de Levinas, llegamos a vivir ciertos momentos en nuestra existencia en que descubrimos o experimentamos la grandeza ética del otro. No se trata de ver al otro con los ojos de la racionalidad (para juzgarlo, conocerlo o criticarlo,) sino de escucharlo con los oídos de la bondad, para servirle, es decir, para hacerle justicia (esquema 3).

La antropología levinasiana se compone de dos etapas. En la primera etapa (esquema 1), se busca la constitución del Yo mediante la apropiación de las cosas, mediante el gozo de poseerlas (intelectual o físicamente). En la segunda etapa, aparece el otro (esquema 2) que, al estar frente a mí —es necesaria su proximidad—, despierta no mi conciencia, sino mi bondad al desear escucharlo. Para Levinas, un auténtico encuentro ético es cuando el yo egoísta, acostumbrado a asimilar y devorar todo para su propio beneficio, escucha a través de la presencia del otro un mandato que le dice: No matarás. Y este *no matarás* significa "hazme justicia", "necesito alimentación, comida, ropa" y demás. Cuando el yo egoísta decide responder al otro, se realiza el nacimiento de una nueva subjetividad responsable del otro (esquema 3). El yo se descubre otro de lo que él creía ser al principio; ya no un ser egoísta, sino bueno. Descubre que sus conocimientos (racionalidad) deben ser puestos al servicio del otro, y que finalmente las cosas del mundo no son sólo para él, sino para servir al otro. La paz es fruto de la justicia y la justicia empieza cuando nos preocupamos en saciar el hambre del otro, incluso antes que nuestra propia hambre.

Conclusiones

Hemos iniciado nuestra reflexión preguntándonos si la consolidación de la paz y de la justicia en el mundo tienen que pasar necesariamente por

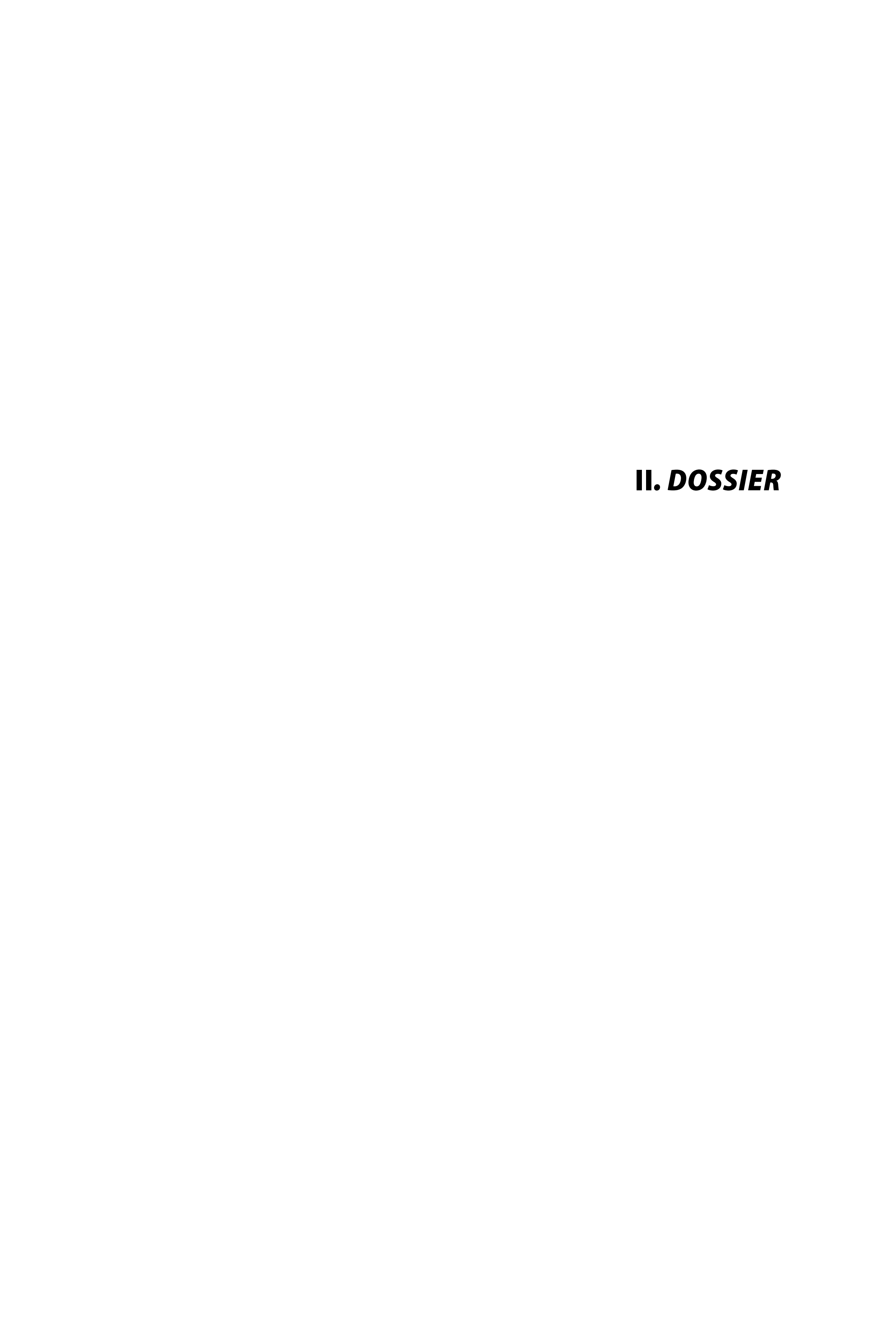
conflictos bélicos o si hay otras vías para conseguir una sociedad más justa, pero sin emplear la fuerza de la violencia.

Después de nuestro breve recorrido, estudiando la violencia innata en el ser humano y a partir de los análisis de Thomas Hobbes, de René Girard y de Emmanuel Levinas, podemos concluir que la búsqueda de justicia en el mundo sólo puede producirse cambiando el centro de interés del yo al tú. No puede haber paz sin justicia. Y el primer gesto de justicia es el reconocimiento del otro en mi camino. La instauración de la justicia mundial, nacional y local inicia con el reconocimiento del otro concreto que yo encuentro en mi camino. "¡Paz, paz al cercano y al lejano!", como lo propone el profeta Isaías (57, 19).

Vivimos en un mundo terriblemente violento porque una sociedad posmoderna ha idolatrado al todopoderoso Yo, donde todo gira alrededor de saciar el hambre del yo. Y no se trata tan sólo de saciar las necesidades básicas del yo, sino de crear nuevas necesidades (tecnológicas, sexuales, lúdicas y demás) mediante la sociedad de consumo en la cual nos encontramos inmersos. De este modo, mientras un pequeño porcentaje de la población ha acumulado una riqueza exorbitante, la mayor parte carece de lo mínimo indispensable para vivir. Buscar la paz en el mundo mediante la violencia no ha dado ni dará resultados a largo plazo.

Para conseguir la paz exterior en el mundo, primero debemos conquistar la paz interna, o personal, dando el primer lugar al otro o, en otras palabras, sacrificando al yo en beneficio del tú al que nos invitan las reflexiones de René Girard y Emmanuel Levinas.

El compromiso ético con el otro —que consiste en renunciar a querer poseer lo que los otros tienen (Girard) e incluso a querer matar al otro en beneficio del yo (Levinas)— es, sin duda, una experiencia personal; pero también es necesario inspirar y educar para este acto de *donación al otro*, en las familias, escuelas y en los medios de difusión que sean necesarios, antes de que sea demasiado tarde.



II. *DOSSIER*

EL PROCESO JURÍDICO PENAL COMO RITO ARGUMENTATIVO Y HERMENÉUTICO

THE CRIMINAL LEGAL PROCESS AS AN ARGUMENTATIVE AND HERMENEUTICAL RITE

Gerardo Emmanuel Sepúlveda Rojas *

Resumen El ser humano participa en rituales que forman parte de su vida diaria y los convierte en parte de una cultura. Todas las manifestaciones culturales muestran signos de rituales o *juegos* que nos presentan símbolos que pueden apreciar agentes internos, externos y expertos. En este sentido, el proceso penal acusatorio mexicano es un ritual donde los mexicanos buscan acceder a una sensación de justicia que se origina por la comisión de un delito.

Dentro del procedimiento penal, encontraremos actos, ceremonias y etiquetas (propios de los actores de la representación de este ritual) que reflejan la presencia de un *ritual* extraordinario, como la ubicación de la bandera nacional en el recinto judicial, el membrete de la autoridad judicial, el lugar y la vestimenta del juez que llevará a cabo la audiencia, la presencia de cámaras que graban el contenido de la audiencia, entre otros.

En este ritual jurídico penal acusatorio, encontramos a los siguientes personajes: ministerio público, asesor jurídico, víctima u ofendido, defensor, imputado y juez. Cada uno de ellos realizará un ejercicio argumentativo con el contenido de las pruebas desahogadas para describir una verdad narrativa que convenga a sus intereses, a fin de que el juez emita un fallo favorable bajo el fundamento de los artículos de los códigos sustantivo y adjetivo.

Cabe destacar que la presencia de cámaras que registran tanto el audio como el video del desarrollo de las audiencias permite a los participantes sentirse observados por las autoridades superiores, quienes, en caso de que la resolución sea recurrida ante ellos, podrán observar el contenido de las videograbaciones y tener certeza sobre si existieron irregularidades en dicho acto jurídico.

* Universidad Intercontinental, México.

Abstract Human being are involved in rituals that are part of his daily life that make him an integral part of a culture. Culture´s manifestations can show signs of rituals or games that very surreptitiously present us with symbols that can be appreciated by external agents, internal agents and experts. The Mexican accusatory criminal law process, undoubtedly, is a ritual in which Mexicans seek access to a sense of justice, which is originated from the commission of a crime.

Inside criminal procedure we can find various acts, ceremonies, labels, that reflect the presence of an extraordinary ritual, which are typical of those actors who play in said representation of this particular ritual, such as: the location of the national flag in the judicial precinct, the letterhead of the judicial authority, the location and clothing of the judge who will conduct the hearing, the presence of cameras that record the content of the hearing.

In this accusatory criminal legal ritual, we find the following characters that intervene in it: prosecutor, legal advisor, victim or offended, defender, defendant and judge, where each of them will carry out an argumentative exercise with the content of the evidence presented, to describe a narrative truth, which suits their interests, so that the Judge issues a favorable ruling on the basis of the articles of the Substantive and Adjective Codes.

The presence of cameras that record both the audio and the video of the development of the hearings, allows the participants to feel observed by the higher authorities, who, in the event that the resolution is appealed to them, will be able to observe the content of said video recordings and be certain whether there were irregularities in said legal act.

Palabras clave
Ritual, proceso, argumentación, fundamentación, sentencia, símbolos, cámaras

Keywords
Ritual, process, argumentation, justification, sentence, symbols, cameras

El ritual y sus características

Para definir lo que es un *ritual,* emplearemos el concepto de Turner de su libro *La selva de los símbolos*: "Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de

la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual".[1]

Los rituales son un conjunto de símbolos, reunidos y relacionados por una creencia mística. Sin embargo, desde la perspectiva de Cassirer, quien concibe al símbolo como la puerta de entrada hacia la cultura, toda manifestación de ésta puede mostrar signos de rituales o *juegos* que, muy disimuladamente, nos presentan símbolos que pueden ser apreciados por agentes externos, internos y expertos: "La estructura y las propiedades de los símbolos rituales pueden deducirse a partir de tres clases de datos: *1)* forma externa y características observables; *2)* interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; *3)* contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo".[2]

En cuanto orden general de las representaciones, la cultura tiene como rasgo primordial la diferencia: ella es necesariamente diferencial, diferenciante; está constituida por varios niveles y planos. Cada cultura es, al mismo tiempo, varias culturas: la del conocimiento, la de la moral, la del arte, la de la filosofía y, podría agregarse, la de la religión, la del derecho y la de la política.

Para que algo sea cultura es preciso que reúna la triple condición de ser *1)* información, *2)* transmitida, *3)* por aprendizaje social. De ahí que adoptemos la siguiente definición: "cultura es la información transmitida por aprendizaje social".[3]

La idea de cultura implica dos concepciones complementarias. Una considera de manera objetiva a la cultura como el conjunto de obras, realizaciones e instituciones que determinan la originalidad y autenticidad de la vida de un grupo humano. La otra se orienta hacia la acción psicológica y espiritual que estas obras, realizaciones e instituciones ejercen sobre el grupo humano como ser colectivo y sobre el hombre, considerado no tanto como individuo, sino como expresión de la finalidad de la idea de cultura.[4]

El procedimiento penal también representa un elemento cultural, que escapa de la cotidianidad (a menos que seas un abogado litigante, el Ministerio Público, juez o cualquier trabajador del Poder Judicial que labore en los centros de justicia penal acusatorios) y sus formalidades pueden escapar, incluso, del ojo más experto. De ellos daremos cuenta en este artículo.

[1] Víctor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI, 1999.

[2] *Idem.*

[3] Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993, p. 32.

[4] Mario Teodoro Ramírez, "Ilustración y cultura. Kant y Hegel: dos modelos del concepto de cultura en la filosofía moderna", *La lámpara de Diógenes. Revista Semestral de Filosofía*, núm. 15, 2007, p. 173.

Ritual jurídico

Aquí surgen las preguntas sobre cómo el derecho cumple las funciones del ritual y cómo se produce su eficacia. La respuesta a ambas preguntas es el proceso jurídico o jurisdiccional. Sin embargo, antes conviene desarrollar algunos conceptos jurídicos toda vez que hablaremos de ellos, a lo largo de este capítulo.

El primer concepto a definir es la propia palabra *proceso*: "es una forma heterocompositiva y estatal de solución de conflictos; es una figura autónoma de cualquier otra, pues posee notas propias muy claras que lo distinguen. El proceso como institución compleja tiene como fin resolver o componer litigios".[5] La heterocomposición se refiere a que dicho conflicto será resuelto por una persona —denominada *juez*— que es ajena a las partes en el proceso.

En segundo lugar, tenemos el *procedimiento*; es "el medio que busca poner fin a la controversia. Asimismo, el procedimiento son las formas que han de observar los sujetos procesales para cumplir la finalidad de dicho proceso; sin formas procesales no puede perfilarse, conformarse y realizarse un proceso real".[6] Mientras que el *proceso* es el acto en sí por el cual se solucionan conflictos, el *procedimiento* es la forma en que se realizará dicho proceso.

Por lo anterior, el juez tendrá que evidenciar la aplicación de dos normas: la sustantiva y la adjetiva. La norma *sustantiva* es la ley en sí; en el derecho penal, señala cuáles son los delitos que tipifica la ley, las penalidades que se imponen a dichos delitos y las causas excluyentes de responsabilidad penal o exclusión de delito. La norma *adjetiva* es procedimental, y señala cómo se desarrollan las audiencias, cómo deben presentarse los escritos y cómo se preparan, desahogan y valoran las pruebas.

Ahora bien, más allá del procedimiento y de las normas procesales que regirán el litigio, tenemos aquellas que se desenvuelven bajo un *ritual* particular:

> Una sociedad reconoce el orden derivado de los textos normativos no sólo a través de libros que contienen normas y métodos interpretativos, sino también de actos ostensivos, ceremonias, etiqueta, ámbitos, gestos y vestimentas, que exceden o, más precisamente, complementan la palabra escrita y oral. En suma, normas y prácticas jurídicas se constituyen mutuamente, aunque,

[5] José Alberto Saíd e Isidro González, *Teoría general del proceso*, México, Iure, 2010, pp. 303-304.

[6] *Idem.*

como veremos, un ritual jurídico en este caso puede transformarse en un rito de cambio y no sólo de consolidación del sistema de poder.[7]

En el procedimiento penal, encontramos diversos actos, ceremonias y etiquetas que reflejan la presencia de un *ritual* extraordinario, en el sentido de que no es algo con lo que el ciudadano se enfrente cotidianamente, sino que sólo es propio de los actores que participan en la representación de este ritual particular.

Aunque dichas características rituales se explicarán más adelante, mencionaré algunas para ejemplificar lo señalado: la ubicación de la bandera nacional en el recinto judicial, el membrete de la autoridad judicial, la ubicación y vestimenta del juez que llevará a cabo la audiencia, la presencia de cámaras que graban el contenido de la audiencia, entre otros. Cada una de estas características persigue un objetivo general: hacer del conocimiento de los participantes del litigio que han sido desconectados del mundo cotidiano y que en aquel lugar y momento desempeñan un papel esencial, por lo cual cada uno actuará de acuerdo con un rol y se sujetará a las reglas para dirimir determinado conflicto.

Esto se trata de actos rituales que no consolidan el sistema judicial, sino que complementan la palabra escrita u oral que emiten las partes en el procedimiento penal. Estamos ante la presencia de un *rito de cambio*, donde una persona investigada, denominada *imputada,* cambiará su situación jurídica, según sea culpable o inocente.

Sin embargo, en dicho rito el Derecho desempeña el papel principal: "Es a partir de dicha ritualización [*sic*] que el Derecho hace reconocer su orden, a la vez que se erige en narrador de una nueva historia; en artífice de nuevos actores políticos recreados ritualmente como protagonistas de esta narración".[8]

El Derecho obra por medio de los interventores del proceso penal, donde todos narran una historia sobre la existencia de ciertos hechos que constituyen una conducta delictiva, cometida por una persona en particular en agravio de otra. Se trata de una narración que cuenta cada uno de estos actores desde distintas perspectivas. En primer término, el *ministerio público* narrará una historia (aunque jurídicamente no posee esa función, desgraciadamente, por nuestra cultura e imposición laboral, nuestros ministerios públicos buscan culpables, cuando deberían concentrarse en la

[7] Ester Kaufman, "El ritual de lo cotidiano", *El ritual jurídico en el juicio a los excomandantes. La desnaturalización de lo cotidiano* [en línea], s. l., www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_com_mat_bibliografico/Comunicacion%20Comunitaria/TEORIA%20COMUNICACI%C3%93N%20-%20desnaturalizaci%C3%B3n.pdf

[8] *Idem.*

búsqueda de la verdad) donde, de acuerdo con las pruebas que posea, manifestará la existencia de un delito que fue cometido por el imputado.

La *defensa* narrará la historia en la que o nunca existió una conducta delictiva o es justificada por el derecho o incluso no fue cometida por el imputado.

Finalmente, considerando el material probatorio y su contenido desahogado durante la audiencia de juicio oral, el *juez* decidirá cuál narración tiene mayor credibilidad.

Los procedimientos judiciales y, en particular, penales, interactúan por medio de un ritual propio, señalado en el marco del *Código Nacional de Procedimientos Penales*, con aspectos que van más allá de lo legal y que descubriremos en este capítulo:

> Vimos que entre las características formales del juego la más importante era la abstracción especial de la acción del curso de la vida corriente. Se demarca, material o idealmente, un espacio cerrado, separado del ambiente cotidiano. En ese espacio se desarrolla el juego y en él valen las reglas. También la demarcación de un lugar sagrado es el distintivo primero de toda acción sacra. Esta exigencia de apartamento es, en el culto, incluyendo la magia y la vida jurídica, de significación mayor que la meramente espacial o temporal.[9]

En cuanto a la circunstancia del lugar donde se lleva a cabo el juego-ritual de los juicios, nos referiremos a los juicios orales penales por delitos del fuero común en la Ciudad de México (aunque en los demás estados de la república mexicana y en delitos del fuero federal emplean las mismas normas y figuras procesales, sus instalaciones podrían ser muy distintas).

Las reuniones se desarrollan en el interior de salas de audiencias penales del Poder Judicial de la Ciudad de México, distribuidas en los reclusorios norte, sur y oriente, así como en las instalaciones de Dr. Lavista, en la colonia Doctores. La pared y la puerta de acceso a estas salas son de vidrio, con partes transparentes y opacas. Esta característica puede representar la transparencia de los procedimientos penales, que están a la vista de cualquier persona y no se realizan a escondidas.

Al cruzar la puerta de acceso de cristal, se hallan algunas butacas que simbolizan la publicidad, característica propia de los procedimientos orales y prevista en la primera parte del artículo 20 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*: "El proceso penal será acusatorio y oral. Se regirá por los principios de publicidad, contradicción, concentración, conti-

[9] Johan Huizinga, *Homo ludens*, México, Alianza, 2012, p. 35.

nuidad e inmediación".[10] El principio de publicidad se señala en la siguiente cita: "El proyecto de ley del debido proceso extendió por publicidad que 'todas las actuaciones serán públicas salvo las excepciones que se establezcan en la ley en protección al principio de inocencia', prescribiéndose que las leyes ordinarias establecerán los mecanismos necesarios para preservar la publicidad".[11]

Lo anterior significa que cualquier persona que lo desee puede estar presente en las actuaciones y audiencias que se realicen en la sala de audiencia penal, salvo ciertas excepciones: cuando el tema a tratar son delitos sexuales o delitos cometidos en contra de menores de edad; esto tiene como propósito no vulnerar la privacidad de los implicados.

Durante la contingencia sanitaria por la enfermedad de coronavirus y con el fin de evitar contagios, durante un tiempo se restringió el acceso a las salas de audiencias penales.

Aunque el público desempeña un papel importante en el proceso penal, tal como lo establece el principio de publicidad para efecto de que la comunidad mexicana esté presente en dicho acontecimiento, se destaca la presencia de un barandal —generalmente, de madera barnizada—, pues el público sólo será espectador del procedimiento penal y no podrá intervenir ni tendrá voz ni voto.

De esta manera, el público tiene un papel importante, pero secundario dentro del procedimiento penal, puesto que no es relevante dentro del procedimiento. Su intervención es más moral que jurídica, pues la publicidad como un principio básico y constitucional dentro del procedimiento penal acusatorio apunta a dejar claro que la presencia del público fomenta la transparencia en las actuaciones y en las decisiones judiciales.

El *auxiliar de Sala de Audiencia Oral* es otro sujeto que juega un papel secundario. Se encarga de ayudar al juez, de asentar un resumen del desarrollo de la audiencia y de asegurar que las videocámaras graben de manera correcta. Apoya directamente a las partes durante la audiencia de juicio oral y reproduce los audios y videos que aquéllas aportaron en el procedimiento. También informa cuando el juez está a punto de entrar a la sala de audiencia, señala el número de carpeta judicial, y avisa a los medios de comunicación que está prohibido grabar el contenido de las audiencias.

[10] *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* [CNPP], 2020 [en línea], https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CNPP_190221.pdf

[11] José Hidalgo, *Debido proceso en el derecho procesal penal*, México, Flores, 2011, p. 61.

En resumen:

1. Vigila el cumplimiento de deberes de los asistentes a la audiencia, aplicando las disposiciones previstas para apoyar el orden y respeto requerido.
2. Controla el acceso a la sala de audiencia, atendiendo a las determinaciones del juzgador, así como a los protocolos y disposiciones generales previstas.
3. Identifica a los declarantes, previo ingreso a la sala, aplicando criterios de registro y dejando constancia de la manifestación expresa de la voluntad relativa a la publicación de datos. Entregará formatos a las partes del procedimiento, para que brinden sus datos personales y el domicilio en el que recibirán notificaciones personales. También pedirá identificaciones oficiales para acreditar la identidad de cada declarante.
4. Reporta incidentes ocurridos durante la celebración de la audiencia, atendiendo protocolos de actuación y comunicando oportunamente a las áreas correspondientes. En caso de alguna eventualidad en el desarrollo de la audiencia —como una riña entre las partes o alguna situación médica—, será quien tenga conocimiento de los protocolos de actuación para reaccionar de manera eficiente y brinda una solución.
5. Ayuda a jueces y magistrados durante la celebración de la audiencia, en lo relativo a registros, presentación de declarantes, exhibición de medios de prueba, así como los que determine el juzgador. Proyectará audios, videos, fotografías y documentos por los medios audiovisuales pertinentes e idóneos. De igual manera, distanciará a los testigos que declararán en la audiencia para que no tengan comunicación entre sí.
6. Apoya en la programación de audiencias, derivado de las decisiones del juzgador durante el desarrollo de éstas, mediante la implementación de los procedimientos previstos. Lleva la agenda del juez para determinar cuándo y en qué número de sala se realizará la próxima audiencia.
7. Ejecuta los procedimientos y disposiciones aplicables a la preparación de la sala de la audiencia y reporta los incidentes al área correspondiente para garantizar la aplicación oportuna de planes emergentes de acción. Observa que la sala de audiencia se encuentre debidamente lista para trabajar de manera correcta, es decir, que todos los elementos electrónicos funcionen adecuadamente y que el inmobiliario sea funcional. Si no se cumplen tales condiciones, diseñará un plan de acción secundario, pues la audiencia programada debe desahogarse sin dilación e inconvenientes.
8. Ejecuta procedimientos y disposiciones aplicables para el traslado de medios de prueba a la sala durante la audiencia, en coordinación con el equipo técnico y de logística. Busca los elementos tecnológicos suficientes para el debido desahogo de las pruebas.

9. Ingresa a los sistemas correspondientes la información susceptible de registro, así como los autos y resoluciones emitidos por el juez durante la audiencia. Este punto resulta esencial para el procedimiento acusatorio, pues ahora que las audiencias se realizan de manera digital, la preservación de dichas actuaciones se realiza por medio de una plataforma empleada para resguardarlas. Incluso, si alguien solicita copias de la audiencia, las recibirá en disco compacto o USB para que puedan reproducirse tanto el audio como el video de la audiencia.
10. Transmite de manera oportuna y adecuada los registros relevantes derivados de la celebración de la audiencia para anticipar su despacho oportuno por las áreas correspondientes. Brindará un turno con el que el personal administrativo trabajará la carpeta para la elaboración de oficios, diligencia y la respectiva notificación personal de actuaciones que sucedan en éstos.
11. Las demás actividades que correspondan al ámbito de su competencia.[12]

Respecto de los puntos 1 y 2, su función es ejecutora, pues quien impondrá dicho respeto será el juez y, en caso de que haya necesidad de imponer una multa, el auxiliar de sala realizará el oficio a la autoridad ejecutora para imponer la multa. Si hay necesidad de sacar a alguien de la sala de audiencia, solicitará el apoyo de la policía procesal.

El último de los sujetos secundarios del procedimiento penal es la *policía procesal*. Toca a ella la responsabilidad de aplicar los procedimientos táctico-operativos para la ejecución de la seguridad y custodia de las salas de audiencias, así como de los traslados de imputados, acusados o sentenciados y de las evidencias a presentar en juicio, de conformidad con lo establecido por la Ley Nacional de Ejecución Penal y los Protocolos Nacionales de Actuación que fundamentan dichas funciones.

La policía procesal deberá conocer las etapas del proceso penal acusatorio para identificar su participación en cada una de ellas. Asimismo, identificará los tipos de traslado de los imputados, acusados o sentenciados, con el propósito de establecer las estrategias táctico-operativas de actuación que minimicen los riesgos, y, en caso de que éstos se susciten, mejorar su desarrollo dependiendo del tipo del que se trate. Además, conocerá los procedimientos de vigilancia, orden y solemnidad dentro de las salas de audiencia, con la finalidad de garantizar la integridad y seguridad de los sujetos procesales y público asistente en el interior de ellas.

Como se mencionó, el barandal es un elemento de barrera que impide al público participar activamente en el juego-ritual del procedimiento penal.

---

[12] Secretaría de Gobernación, *Diario Oficial de la Federación*, 2014 [en línea], http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5375426&fecha=10/12/2014

Del otro lado del barandal, se ubican las partes que desarrollarán la parte activa del juego-ritual del procedimiento penal.

Primero está el Ministerio Público —cuyas obligaciones pueden encontrarse en el artículo 131 del *Código Nacional de Procedimientos Penales*—, denominado *órgano acusador o fiscal*. Desempeña el papel de parte acusadora en el juicio penal y su objetivo es integrar y robustecerse de datos, medios y elementos de prueba para acreditar la existencia de una conducta delictiva y que el imputado fue quien realizó dicho delito.

A lado del barandal, se encontrará la *víctima* u *ofendido* representado por su *asesor jurídico*, que será una especie de coadyuvante del ministerio. Dicho asesor buscará suplir las deficiencias de los discursos del ministerio, por lo que desempeñará un papel primordial al momento de representar los intereses de la víctima u ofendido, para que la reparación del daño sea cubierta.

De lado contrario, en otro escritorio, se encontrarán el *imputado* y su *defensa*, quienes serán los contrincantes de las dos primeras partes procesales. Sus objetivos podrían resumirse en que bucarán demostrar:

1. Que los elementos probatorios son insuficientes para acreditar la existencia de un delito o de algunos de sus elementos como la conducta, tipicidad, antijuridicidad o culpabilidad.
2. Que el imputado no cometió dicho delito, y ofrecerán pruebas para acreditar su inocencia, las cuales pueden encontrarse con mayor abundancia en él.

En caso de no lograr desvanecer la teoría del caso del órgano acusador, se buscará encontrar la punibilidad mínima que pueda ser impuesta al sentenciado. Esto quiere decir que se conseguirán beneficios penitenciarios al imputado —como la sustitución de las penas—, se logrará una suspensión del condicional de la ejecución de pena y una suspensión condicional del proceso, en caso de que proceda conforme a derecho.

Frente a ambas partes se encontrará el *juez*, quien tendrá una perspectiva de las partes en el procedimiento desde una vista más alta, ya que su escritorio se encuentra en un escalón superior.

En las audiencias, resaltan dos elementos simbólicos empleados por el juez. El primero de ellos es el mazo:

> Considerado el instrumento más utilizado por los sistemas jurídicos, el mazo dentro del derecho representa autoridad y orden. Originario de la masonería, fue introducido a la vida jurídica por el presidente de Estados Unidos, John Adams, para llamar la atención en el senado, a finales de 1789. Los jueces anglosajones fueron los primeros en hacer uso del mazo en las cortes. Y al igual que en la masonería, el mazo o mallete, simboliza el derecho que

> tiene el juez a dirigir la causa. Es decir, simboliza la voluntad de crear y construir. De esta manera, en las cortes anglosajonas, el martillazo final, representa la cosa juzgada; es decir, el final del proceso mediante acto de la autoridad. Existe la creencia popular de que el mazo de la justicia o mallete pudiera tener su origen en la mitología nórdica.[13]

El mazo es un elemento tradicional y cultural que emplea el juzgador, excepto en los juzgados de proceso escrito. Sus funciones son las siguientes:

1. Marca el inicio de la audiencia. El mazo da inicio al rito, así que todos deben estar preparados, pues el *juego* acaba de comenzar. Cuando el juez usa por primera vez el mazo, los asistentes dejan de ser ciudadanos comunes y cada uno toma su puesto y funciones dentro del procedimiento.
2. Impone orden y respeto dentro del desarrollo de la audiencia. Si alguna de las partes comienza a mostrar actitudes de desorden o falta de respeto, el juez tocará el mazo para imponer orden y solicitará a la persona que deje de actuar así. El toque del mazo genera un sonido de alto impacto por el ruido que genera; infunde en las partes un estado de trance que las hace recapacitar sobre su conducta y volver a actuar de manera ordenada y con compostura. Toda falta de orden y respeto es aquella que no se fundamenta en las leyes penales y que genera disturbio dentro de la sala de audiencias. Se trata de conductas que ponen en peligro o perturban el buen desarrollo del ritual o juego: "En cuanto se traspasan las reglas, se deshace el mundo del juego. Se acabó el juego. El silbato del árbitro deshace el encanto y pone en marcha, por un momento, el mundo habitual".[14]
3. Emite un acuerdo o resolución respecto de un asunto. El juez hace sonar el mazo para señalar que su palabra es la última y ya no se puede discutir o hablar más del tema.
4. Marca el fin de la audiencia. Al finalizar la audiencia, el juez hace sonar el mazo por última vez, indicando que dicho encuentro ha llegado a su fin. Asimismo, las partes en el procedimiento vuelven a ser personas ordinarias (excepto cuando han impuesto auto de vinculación a proceso con prisión preventiva al imputado, pues tendrá que permanecer en el reclusorio que el juez haya referido), hasta que se señale fecha y hora

[13] Colunga Abogados, *¿Conoces el significado de los símbolos del derecho? Averígualo aquí*, San Luis Potosí, s. f. [en línea], https://colungaabogados.com.mx/conoces-el-significado-de-los-simbolos-del-derecho-averigualo-aqui/#:~:text=El%20mazo%20dentro%20del%20derecho,del%20mazo%20en%20las%20cortes

[14] J. Huizinga, *op. cit.*, p. 25.

de la siguiente audiencia, donde continuará el rito y volverán a ser participantes de él.

El otro elemento simbólico ritual empleado por el juez es la toga negra, que, de acuerdo con la psicología del color, denota la ausencia de éste. "El negro es un color misterioso que típicamente se asocia con lo desconocido o lo negativo. Representa fuerza, seriedad, poder y autoridad. Este color es formal, elegante, prestigioso, autoritario y poderoso, ya que puede evocar emociones fuertes. Demasiado negro puede ser abrumador."[15]

El color negro enviste al juez de la autoridad para imponer el orden y la seriedad que se requiere en las audiencias. Esto le brinda la autoridad y el poder que el Estado le ha otorgado para condenar a los culpables y dejar en libertad a los inocentes (aunque todos los jueces tienen una toga a su disposición, sólo la emplean los juzgadores de juicios orales).

"Todos los representantes de la abogacía lucen en sus togas diferentes escudos, con su categoría profesional bordada en el interior. En el caso de los secretarios, les correspondería el distintivo de 'fe pública judicial'".[16]

Se trata de una prenda con la cual el Estado enviste al juez para que la voz y criterio emitido en la decisión se considere un acto de autoridad que toda persona está sujeta a obedecer. Dicha decisión representa la acción del Estado ejerciendo su función soberana de impartir el contenido de las leyes. En consecuencia, se ha celebrado un acto de "justicia", que para nosotros será de igualdad.

Elementos junguianos

De la posición e integración de estas partes procesales, encontramos arquetipos propios de la ritualidad junguiana, como la cuaternidad y la *coniunctio oppositorum.*

De la *cuaternidad* como elemento ritual, podemos destacar lo siguiente: "Desde la antigüedad más arcaica se han encontrado elementos culturales poseedores de simbología relacionada con la cuaternidad. Tanto Occidente como Oriente presentan esta característica. El número cuatro representa también la perfección de la divinidad y el poderío [...] ya que el cuatro ha sido considerado como representación de la totalidad de lo creado y lo increado, por eso es fácil encontrarse con él incluso en formas prehistóricas de cultura".[17]

---

[15] Eva Heller, *Psicología del color*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004.

[16] Redacción, "*¿Por qué usan toga los abogados en los juicios?", Caudete Original,* 2018 [en línea], https://caudetedigital.com/por-que-usan-toga-los-abogados-en-los-juicios/

[17] Tomás Jofré, cit. por José Luis Ortiz, "Hermenéutica de los símbolos religiosos gnósticos", *Simbolismo religioso valentiniano,* Saarbrücken, Academia Española, 2012, pp.

En el esquema procesal, podemos observar la *cuaternidad* como un elemento ritual. Tenemos la presencia de cuatro figuras procesales que intervendrán en el procedimiento judicial penal. En la Teoría General del Proceso, encontramos un gráfico que simboliza la contienda judicial denominada *triángulo procesal*: "En 10 palabras sintetiza Jofré —el ilustre adjetivista argentino— el peso de nuestro tema al decir que 'no puede existir un juicio sin partes que intervengan en él'. Bien reza el dicho: 'para pelear se necesitan dos', y para pleitear jurídicamente en un proceso también se requieren al menos dos partes en contienda y un sujeto de decisión; un juez que imponga la solución de la contienda. Por ello, el litigio se ha representado con un dos lineal. Y el proceso jurisdiccional se grafica con un tres triangular".[18]

En el proceso judicial penal, encontramos las siguientes partes: ministerio público, imputado-defensa y juez. Este triángulo procesal puede asemejarse a la conceptualización de la Santísima Trinidad de la Iglesia católica, que representa la unión existente entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, por lo que resulta contradictorio al concepto junguiano. Sin embargo, se resuelve de la siguiente manera:

> La cultura occidental, que toma como uno de los pilares el cristianismo, parece que ha olvidado la importancia del cuatro, superponiendo la del tres debido al dogma de la trinidad. Sin embargo, Jung recuerda que al símbolo de la Trinidad se ve siempre complementado o por la presencia del diablo o por la asunción del elemento femenino por medio de la Asunción de la Virgen. En cuanto al primer caso, sostiene que, para que el diablo se presente como un verdadero antagonista de Cristo, necesita contar con personalidad y libertad absoluta; propiedades en común con la divinidad que complementarían la cuaternidad. Por otra parte, con el dogma de la Asunción de María, la Trinidad se enriquece con el elemento femenino, que en otras culturas está siempre presente.[19]

Esto se refleja aún más con la creación del "nuevo" sistema procesal penal acusatorio, donde brindan mayor representatividad y acción a la víctima. Ahora puede contar con un abogado que vela por sus intereses, a quien denomina *asesor jurídico* y tendrá participación activa dentro del procedimiento. Esto le brindará una situación de igualdad de las partes, pues tanto el imputado, como la víctima tendrán derecho a contravenir el dicho de su contrincante.

52-57.

[18] José Ovalle, Teoría General del Proceso, México, Oxford, 2005, p. 29.

[19] *Idem.*

Anteriormente, en el sistema penal inquisitorio, también llamado *sistema penal escrito*, la víctima no tenía participación activa dentro del procedimiento. A su abogado se le denominaba *tercero coadyuvante*, ya que era un mero colaborador del Ministerio Público y la víctima sólo podía actuar por medio de ese órgano acusador.

Ahora, el ministerio pretende ser un sujeto externo al conflicto, objetivo, imparcial, incluso mediador, dejando que la contradicción equitativa sea directa por parte de la víctima. Por desgracia, la idiosincrasia, las cuestiones culturales y las funciones laborales provocan que el Ministerio Público sea un agente siempre en favor de la víctima, buscando que el imputado sea culpable. De no actuar así, podrían proceder penalmente contra él.

En consecuencia, al existir una cuarta personalidad que interactúa de manera libre y cuyos derechos en el procedimiento penal acusatorio se encuentran consagrados tanto en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, como en el *Código Nacional de Procedimientos Penales*, es que se forma la figura del cuadrado que simboliza la cuaternidad del símbolo junguiano.

Por su parte, *coniunctio oppositorum* significa "conjunción de los opuestos", y se identifica en la imparcialidad del juez, quien emitirá sus resoluciones sobre el contenido que se vertió en el desahogo del material probatorio presentado por las partes y respecto del contenido de las alegaciones de las partes procesales, sin tener distinción o simpatía por alguno de ellos.

Lo anterior muestra la justicia con la que el Poder Judicial de la Ciudad de México enviste al juez para emitir una sentencia justa, lo que le brinda fe pública para resolver dichas cuestiones. Esto representa la encarnación institucional del gobierno mexicano para resolver cuestiones jurídicas: "Se debe entender la *coniunctio oppositorum* como un arquetipo de la divinidad en la medida en que la propia vida individual concebida como *sí-mismo* se convierte en la imagen interna de que Dios tiene el ser humano, pues la conformación del proceso de individuación es también una inconsciente observación de Dios en cada individuo".[20]

Aunque el derecho mexicano es ajeno a cualquier tipo de religión, podemos denotar que dicho proceso de individuación es respecto de la imagen interna que proyecta el juez como funcionario de gobierno. Es decir, se proyecta la imagen que debemos tener del gobierno mexicano como un gobierno justo e imparcial.

De igual manera, la *coniunctio oppositorum* refleja la luminosidad en conjunción con la oscuridad; lo que se refleja y lo que se oculta: "lo que es el *sí-mismo* debe comprenderse desde otra díada junguiana: la del *anima-animus*. Esta dualidad corresponde a la parte inconsciente de la *psique* humana y refleja las cualidades tanto femeninas, como masculinas del hombre, pero

[20] *Idem.*

a un nivel inconsciente. El *ánima* es contrapuesta al *animus* que representa el consciente y las características racionales y masculinas y aparece, por tanto, como lo luminoso, mientras que el *anima* representa lo inconsciente, lo femenino, lo oscuro".[21]

En relación con el procedimiento penal, dicha contraposición se refleja en el aspecto de lo legal y lo real. En la dualidad reflejada en la *coniunctio oppositorum* —como es el caso de los procedimientos penales—, el *anima* forma parte del aspecto legal. Es decir, de aquellas normas que se encuentran "ocultas" y que sólo se iluminan cuando una persona cae en dicho supuesto jurídico en el mundo real, formando parte del *animus*; aquella parte que ilumina a la norma y la exterioriza.

Debemos recordar que las leyes son supuestos normativos, lo cual es una hipótesis que aún no ha acontecido en el mundo real. Por ejemplo, cuando el artículo 123 del *Código Penal* para la Ciudad de México vigente refiere lo siguiente: "Al que prive de la vida a otro, se le impondrá de ocho a veinte años de prisión".[22]

Lo anterior no refiere que en el momento esté ocurriendo un homicidio por el que el juez emita una sentencia condenatoria de ocho a veinte años de prisión a un sujeto, sino que, en el momento en que un sujeto caiga en dicha hipótesis normativa, como lo es el privar de la vida a alguien y, dicho sujeto sea detenido y puesto a disposición de un juez y sea encontrado culpable de dicho acto, entonces, su pena no podrá ser menor a ocho años de prisión ni mayor a veinte años de prisión.

Asimismo, nos encontramos con las normas procesales o adjetivas que también son supuestos normativos que dictarán cuáles son las reglas del juego que las partes tienen que seguir. De lo contrario, sus pruebas no se considerarán válidas, no se escucharán sus alegaciones o, incluso, la sentencia de un juez podría carecer de fundamentación legal. Por ejemplo, el artículo 130 del *Código Nacional de Procedimientos Penales* refiere lo siguiente: "la carga de la prueba para demostrar la culpabilidad corresponde a la parte acusadora, conforme lo establezca el tipo penal".[23]

En relación con este artículo, podemos observar que una de las funciones del agente del Ministerio Público es ofrecer las suficientes pruebas para acreditar la culpabilidad de una persona en conductas consideradas delictivas.

[21] *Idem.*

[22] *Código Penal para la Ciudad de México* [CPCDMX], 2021 [en línea], https://www.congresocdmx.gob.mx/media/documentos/9cd0cdef5d5adba1c8e25b34751cccfdcca80e2c.pdf

[23] *Código Nacional de Procedimientos Penales* [CNPP], 2021.

Si reflexionamos sobre el principio de la lógica de contradicción, podremos llegar a la conclusión de que la defensa no tiene la obligación de acreditar la inocencia de su representado.

Volviendo al símbolo junguiano de la *coniunctio oppositorum*, se mezclan estas hipótesis normativas con el mundo de lo fáctico, mediante el procedimiento penal acusatorio que representará al símbolo referido de la siguiente manera:

Cuando en el mundo de lo fáctico una persona priva de la vida a otro y el agente del Ministerio Público comienza su investigación y de ésta se desprenden datos que demuestran la existencia de una conducta delictiva consistente en un homicidio, presentará ante el juez el contenido de dichas pruebas y alegará con argumentos jurídicos que éstas resultan suficientes para acreditar la participación del imputado en el delito de homicidio, así como que esa conducta se sanciona con una condena que va de ocho a veinte años de prisión. Al final, el juzgador decidirá si se ha logrado la *coniunctio oppositorum* de los mundos legal-hipotético y el fáctico, y de ser así, impondrá la pena correspondiente conforme a derecho.

Otro de los elementos simbólicos que encontramos dentro del procedimiento penal acusatorio es la presencia de cámaras y micrófonos que grabarán en todo momento el audio y video de las audiencias. Es tan importante esto que, de no existir dichas grabaciones, la consecuencia sería la celebración de una nueva audiencia.

Incluso si el disco compacto (las audiencias se guardan en este formato) está al máximo de su capacidad, se informa al juzgador minutos antes, para efecto de que suspenda momentáneamente la audiencia a fin de que el equipo de sistemas realice el cambio y continúe la grabación.

La reflexión al respecto es: ¿por qué es tan importante que las audiencias sean videograbadas? Quizá la respuesta que pueden brindar los juristas es mencionar el principio de publicidad ya señalado, argumentando que dichas grabaciones constituyen un registro para efecto de que toda persona pueda observar que la resolución emitida por un juez se ha hecho con la fundamentación y motivación adecuada. Lo anterior podemos cotejarlo con parte del contenido de la jurisprudencia emitida por la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, número 2015127, que refiere lo siguiente:

> En este sentido, en el caso del nuevo proceso penal acusatorio y oral que se rige por el artículo 20 constitucional, puede considerarse válidamente que la constancia que dota de seguridad jurídica al imputado para conocer el fundamento legal y las razones que tomó en cuenta el juzgador para vincularlo a proceso, en términos del precepto 19 de la Ley Fundamen-tal, es la *videograbación* en soporte material en la que se registra

> de manera íntegra y fidedigna el desarrollo de la audiencia inicial en la que se dictó el auto de mérito, pues el hecho de que los actos de molestia deban constar por "escrito" en términos del numeral 16 en comento, lejos de ser incompatible con el contenido de los diversos preceptos 19 y 20, están perfectamente armonizados, toda vez que la oralidad es el instrumento y método de audiencias que rige el sistema de enjuiciamiento penal y existe la *videograbación* de las audiencias como una herramienta tecnológica que permite registrar y constatar el acto de molestia en todas sus dimensiones, particularmente la fundamentación y motivación que debe contener, lo que hace innecesario que se emita una diversa resolución en papel.[24]

Así, las videograbaciones tienen un propósito de seguridad jurídica en el que se da a conocer al procesado cuáles fueron los argumentos y los artículos bajo los cuales se le procesó.

Sin embargo, dichas videograbaciones cuentan con un doble propósito, pues, si una persona no se encuentra conforme con la resolución que le impuso el juez, podrá inconformarse empleando un recurso de apelación. Así, un órgano superior, en caso de delitos del orden común, denominado *Sala* y, en el caso de delitos del fuero federal, denominado *Tribunal Colegiado de Apelación*, observarán las actuaciones que llevaron al juez a emitir dicha resolución.

En el caso de que la parte apelante tenga razón en su inconformidad, el magistrado de la Sala o Tribunal Colegiado de Apelación podrá revocar o modificar el acto reclamado. En caso de que la resolución se haya realizado con apego a la ley, la resolución se confirmará.

De manera consecuente, si la parte apelante se encuentra inconforme con la nueva resolución hecha por el Magistrado de Sala o Tribunal Colegiado de Apelación, podrá hacerlo mediante un juicio de amparo, donde se observará si tanto el juez como el Magistrado han incurrido en conductas que vulneren las garantías individuales y derechos humanos previstos en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* o tratados internacionales de los cuales nuestro Estado forme parte. De igual manera, los magistrados del Tribunal Colegiado de Circuito podrán revocar, modificar o confirmar dicho acto.

Aunque todas las controversias sólo suelen llegar hasta este punto, aún existe un recurso de revisión de la sentencia realizada por los magistrados del Tribunal Colegiado de Circuito. Ahí, otro tribunal homólogo e inde-

[24] Poder Judicial de la Federación. Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación. Libro 46, tomo 1,* Primera Sala. Jurisprudencia número 2015127 [en línea], https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/gaceta/documentos/2017-10/libro46.pdf Las cursivas son del autor.

pendiente revocará, modificará o confirmará la sentencia de amparo o, incluso, se hallarán hipótesis con las cuales la Suprema Corte de Justicia de la Nación pueda resolver dicho recurso de revisión.

La pregunta obvia es: ¿cómo es que estos "juzgadores de juzgadores" llegan al convencimiento de que los actos de autoridad son contrarios o de conformidad con el derecho? Por medio de las videograbaciones de las cámaras de video y equipos de sonido instalados dentro de las salas de audiencias penales.

Cuando una persona interpone un recurso de apelación, un juicio de amparo o un recurso de revisión contra la sentencia de amparo, los jueces deben agregar una copia certificada del audio y video de todas las audiencias para que los magistrados obtengan un criterio "objetivo" y en primera persona sobre los aspectos que llevaron al juzgador a emitir su resolución. Así, podrán resolver si dicha resolución debe revocarse, modificarse o confirmarse.

Por ello, las cámaras reflejan un sentimiento de vigilancia que puede compararse con el panóptico: "De ahí este efecto: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio".[25]

En efecto, la presencia de las cámaras no sólo se encuentra en las salas de oralidad penal. En la Ciudad de México (desconozco si en otras entidades federativas sucede lo mismo), podemos encontrar videocámaras que pertenecen a la Secretaría de Seguridad Pública en algunas de nuestras calles, las cuales graban y capturan imágenes de hechos delictivos. Aunque algunas de esas cámaras no funcionan y no graban estas imágenes, de cualquier manera, cumplen su objetivo, porque brindan un sentimiento de confianza en sus ciudadanos, al darles la seguridad de que el gobierno los cuida de eventos delictivos.

Al respecto, Bentham ha sentado el principio de que el poder debe ser visible e inverificable. Visible, porque el detenido tendrá sin cesar ante los ojos la elevada silueta de la torre central de donde es espiado. Inverificable, porque el detenido no debe saber jamás si en aquel momento se le mira, pero debe estar seguro de que siempre puede ser mirado.[26]

Volviendo al procedimiento judicial penal acusatorio, las cámaras brindan un sentimiento de vigilancia continua sobre las partes intervinientes, pues de no actuar conforme a las disposiciones legales correspondientes, podrían derivar en que una resolución se considere nula y se modifique.

[25] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 198.
[26] *Idem*.

La presencia de las cámaras permite tener una presencia virtual de los magistrados que vigilarán las actuaciones, aunque no sea en ese mismo instante, pero que, más adelante, podrán observar, vigilar y sancionar irregularidades procesales.

Como conclusión, estos elementos rituales nos permiten observar que, efectivamente, el procedimiento judicial penal es un rito, el cual forma parte de nuestra cultura y, como en todo ritual, sus elementos logran que los participantes se trasladen a un mundo ajeno al cotidiano. Cada uno interpretará un personaje y seguirá un conjunto de reglas que, de incumplirse, provocarán el descontento de los demás participantes e incluso infracciones.

NICOL: LA RAZÓN DESDOBLADA. DE LA CRISIS A LA REVOLUCIÓN

NICOL: REASON UNFOLDED. FROM CRISIS TO REVOLUTION

Ricardo Horneffer Mengdehl *

RESUMEN De acuerdo con Nicol, la primera gran crisis de la Metafísica, que se ha prolongado a lo largo de gran parte de la historia, se produce cuando Parménides, en su *Poema*, separa ser y tiempo. Por otro lado, una idea que estaba presente en Anaximandro y en Heráclito y que recobra Nicol, consiste en negar todo posible dualismo y mostrar que ser, realidad y hombre con-forman una unidad indisoluble; una mismidad en la alteridad. Nicol desarrolla esto empleando un método fenomenológico-dialéctico, y en esto consiste la revolución.

ABSTRACT According to Nicol, the first great crisis of Metaphysics —that has extended along large part of History— is produced when Parmenides separates, in his *Poem*, being and time. On the other hand, an idea present both in Anaximander and Heraclitus that is recovered by Nicol consists in denying any possible dualism and showing that being, reality and man constitute an unbreakable unity; a sameness in the otherness. Nicol develops this idea employing a phenomenological-dialectic method; this entails the revolution.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Ser, tiempo, fenomenología, dialéctica, materia, logos, misterio

Keywords
Being, time, phenomenology, dialectic, matter, logos, mystery

Cuando pensamos en ser y tiempo, viene a nuestra memoria —casi inconscientemente— la obra de 1927 de Martin Heidegger. Sin embargo, "ser y tiempo" no es una fórmula originalmente pensada por el filósofo alemán. Si bien había razones de fondo para que titulara así una de sus principales obras, estos dos conceptos han estado relacionados —aunque de modos muy distintos— desde los inicios de la filosofía. El primer fragmento filosófico que conservamos así lo muestra: "Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo".[1] Lo que es, se muestra, deviene temporalmente. Lo que es, los entes, conviven según un orden; es decir, no de manera caótica, y el orden es temporal: lo que es y el tiempo se ofrecen de manera conjunta.

Heráclito también se muestra seguro de esta relación al señalar que "todas las cosas son una"[2] [Heráclito, 1983:b50] que "una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas",[3] o que "este mundo (*cosmos*), el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose".[4] El *cosmos*, lo que es, es un orden que tiene medidas propias. El devenir, que se da en el tiempo, es ordenado, razón por la cual puede ser comprendido. Dicho en otros términos: el que los entes cambien no impide que se les pueda conocer. Al contrario: dado que hay una "lógica" dentro del cambio, éste puede ser explicado por el logos humano.

Pero si había esta especie de acuerdo entre los filósofos, basado en sus propias contemplaciones, de que lo que es y el tiempo con-viven, que hay una racionalidad de lo real, ¿qué hizo que se desatara lo que Nicol llama *la*

[1] Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 467.

[2] Heráclito, *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1986, b50. En lo sucesivo, sólo se citará con el nombre del autor, seguido del apartado.

[3] Heráclito, b41.

[4] Heráclito, B30.

primera gran crisis de la filosofía?, ¿qué elementos se conjugaron para que Parménides concluyera que el ser debía ser permanente y, por lo tanto, inmóvil e intemporal? Desconocemos el *proceso* del pensamiento que condujo a Parménides a esta conclusión. Es más bien a partir de su *Poema* que podemos intentar reconstruir lo que pudo haber sucedido. Si de los entes percibimos exclusivamente su constante cambio, su eterno devenir, ¿cuándo *son* realmente?, ¿en qué momento se muestra su *verdadero* ser? La tesis parmenídea es que los sentidos no son buenos consejeros a la hora de buscar la verdad. Ésta no es patente, visible, sino oculta, por lo que la razón, *independientemente de los sentidos*, ha de desarrollar un método que le permita romper la capa de lo fenoménico para acceder a la verdad. Es necesario insistir en esto: Parménides hace a un lado a los sentidos, los suspende, es decir, desdobla su propio ser y niega una de sus partes —valdría la pena preguntar si esto es posible—, porque considera que los sentidos sólo perciben lo meramente aparente: que los entes cambian, razón por la cual Parménides afirma: "son todo nombres que los mortales han impuesto, convencidos de que eran verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color brillante."[5] Sin mencionarlo, Parménides parece aludir a Heráclito.[6]

Lo fenoménico, lo e-vidente, pasa así a un segundo plano, pues es inseguro, no ofrece conocimiento alguno, y se privilegia a la razón, único medio que posee el hombre para encontrar el verdadero ser que, según Parménides, ha de tener atributos particulares que, por cierto, son contrarios a los que manifiestan los entes a primera vista: si éstos son múltiples, el ser ha de ser uno; si son cambiantes, el ser permanente; si son diversos, el ser homogéneo; si temporales, el ser intemporal. Hay una radical separación entre ser y tiempo, cuya formulación más precisa dice que "lo que es, es, y lo que no es, no es", antecedente del principio de no contradicción aristotélico.

Relativo a esto dice Nicol: "Para la tradición que se inicia en Elea, el tiempo es irracional porque el no-ser es negativo."[7] Frente a la postura parmenídea, Nicol señala claramente que "la dialéctica no debe inclinarse ante el decreto de la ontología parmenídea, que considera el no-ser como negación del ser. Si hubiera negación, ésta sería irreparable. No puede resultar

[5] Parménides, *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1986, b8. En lo sucesivo, se citará sólo con el nombre del autor, seguido del apartado.

[6] Más adelante cobrará sentido, sobre todo, la contraposición entre ser y no ser.

[7] E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 210. Esta obra forma parte de una trilogía, conformada por *El porvenir de la filosofía*, de 1972, y *La reforma de la filosofía*, de 1980.

una armonía entre los opuestos que previamente han sido definidos como contradictorios, o sea incompatibles".[8]

A diferencia de Parménides, podemos decir que una de las tesis centrales de Nicol es la siguiente. "En el orden del ser, todo es compatible."[9] Muy señaladamente son compatibles el ser y el no-ser.

La mencionada separación de ser y tiempo provoca, según Nicol, la más profunda crisis en la historia de la filosofía, que no ha sido superada, sino incluso ahondada en algunos casos, aunque en otros se hicieron esfuerzos por restablecer la relación perdida entre el mundo sensible y el permanente in-visible.

Detengámonos, aunque sea muy superficialmente, en algunos casos.

En el *Sofista*, Platón comete o, más bien, intenta cometer el parricidio, matar al padre Parménides, cuando define a la filosofía como *ciencia dialéctica*. Escribe: "Debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente a lo que es, a que de cierto modo no sea".[10] Este no-ser no debe ser identificado con la nada parmenídea, pues claramente señala Platón: "Que no se nos diga, entonces, que cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional".[11]

Habría que tener cuidado con lo que dice Platón, pues *independientemente* de si existe o no la Nada, hace caso omiso del problema. No lo hace suyo. Por su parte, el no-ser constituye en el *Sofista* uno de los cinco géneros mayores que se intercomunican: ser, cambio, reposo, mismidad y diferencia (no-ser). Valdría la pena recordar que Platón se pregunta si el logos ha de ser considerado o no un género mayor. En todo caso, sostiene que "privarnos de éste —del logos— equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo."[12] En rigor, habría que decir que privarnos del logos sería tanto como privarnos a nosotros mismos de lo que somos, lo cual probablemente también sería tremendo. El caso es que la realidad fenoménica *participa* de algún modo de estos —y otros— géneros. Sin embargo, dice Nicol, la dialéctica platónica tiene el problema de que "puede considerarse estática en tanto que da razón del no-ser solamente en el aspecto de la alteridad. Es en la simple co-presencia de los entes donde aparece el no-ser co-relativo [...]

[8] E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 207.

[9] *Ibidem*, p. 208.

[10] Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político,* Madrid, Gredos, 1988, 241d. En lo sucesivo, se citará sólo con el nombre del autor, seguido por el número del apartado.

[11] Platón, 258e.

[12] Platón, 260a.

Era preciso que la dialéctica penetrase en el no-ser radicado en el propio ser del ente, para dar razón más cabalmente de su dinamismo. Porque se trata de esto: del problema de la temporalidad y la racionalidad".[13]

Aristóteles, en su búsqueda del primer principio que diera fundamento a la ciencia primera o ciencia del ente en tanto que ente, el *más escible de todos*, el que sin moverse mueve, es eterno, sustancia y acto, acaba identificando en el libro XII de la *Metafísica* al primer motor con Dios —lo intemporal— con lo que propiamente comienza, lo que podemos denominar *la historia de la onto-teología*, aquella en la que literalmente se con-funden, se fusionan ser y dios.

Por su parte, Descartes busca y encuentra el principio en el *cogito ergo sum*. El gran problema con esto, según Nicol, es que "la evidencia del *cogito*, por definición, no puede ser compartida. Cada *ego* tiene que obtenerla justamente como producto residual de una previa suspensión de toda realidad ajena."[14]

Descartes cae en el solipsismo, por lo que tiene que acudir a una instancia mayor, a Dios, para recuperar aquello que había desechado inicialmente por ser incierto: el mundo. Frente al solipsismo cartesiano, Nicol señala que "la fenomenología es conocimiento inmediato del Ser en el ente [...] Ser es realidad: el Ser es fenómeno [...] El Ser no es un más allá, ni en sentido ontológico, ni en sentido epistemológico. La fórmula 'yo pienso, luego existo' podría convertirse en 'yo pienso, luego existe algo más que yo'. Primero es el Ser, después el pensar [...] todo acto de pensar tiene por objeto algo que es."[15]

En este contexto, me parece importante remarcar la diferencia entre Parménides, que dice reiteradamente que ser y pensar son lo mismo, y Nicol, que dice que el pensar tiene *por objeto* algo que es y que, por tanto, es "anterior" —ontológicamente hablando— al pensar. El pensar se sustenta en lo que es.

A lo largo de la historia de la filosofía, ha sido reiterada la idea de que la ciencia, como requisito fundamental, ha de partir sin supuestos, es decir, sin prejuicios. Esto no significa, sin embargo, que tenga que partir sin fundamento alguno, de nada. Al contrario; Nicol plantea que debe partir de lo inmediato dado, pues no se sustenta a sí misma. "La razón establece sus propias leyes —podríamos decir, su propia lógica—, no sus condiciones".[16] En este sentido, cobra relieve la consigna de la fenomenología ¡a las cosas mismas! o, lo que es lo mismo: el ser es previo, condiciona a la razón.

---

[13] E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica…,* p. 215.
[14] *Ibidem,* p. 168.
[15] *Ibidem,* p. 170.
[16] *Ibidem,* p. 163.

De allí la crítica de Nicol a la fenomenología trascendental de Husserl, que comienza por suspender lo que él mismo denomina *el mundo natural* para, mediante sucesivas reducciones eidéticas, llegar a la esencia.

Frente a Husserl, la fenomenología hermenéutica de Heidegger no suspende este "mundo natural". Al contrario, la analítica existenciaria comienza por establecer que el ser ahí es, existenciariamente, un ser en el mundo. Sin embargo, debemos recordar que la analítica existenciaria no es más que el paso previo —necesario, sí, pero previo— para poder desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del ser. Preguntar, como bien dice Heidegger, es un buscar. En el § 7 de *Ser y tiempo* escribe: "lo que en un señalado sentido permanece *oculto*, o vuelve a quedar *encubierto*, o sólo se muestra '*desfigurado*', no es tal o cual ente, sino [...] el *ser* de los entes. Hasta tal punto puede estar encubierto, que se olvida y no se pregunta por él ni por su sentido. Según esto, es lo que requiere en un señalado sentido, por obra de su más peculiar contenido material, volverse fenómeno".[17]

Nicol coincide con Heidegger en que "la ontología sólo es posible como fenomenología", que el método discurre en torno al ser. En lo que *no* concuerdan es en el modo de concebir al ser. Para Heidegger, tiene que *volverse* fenómeno; para Nicol, es *el* fenómeno por excelencia, lo patente, lo evidente. Si esto es así, entonces, "desaparece del firmamento filosófico 'la pregunta que interroga por el Ser'. Pregunta que se ha repetido tantas veces, como si fuera capital, como si el absoluto fuese una incógnita, y la legitimidad de la ciencia —y, podríamos agregar, de la vida— dependiera de su pericia para despejarla [...] La pregunta sobre el Ser se formula desde el Ser".[18]

¿En qué consiste la crisis? Según Nicol, hubo en Parménides una *confusión* fundamental que éste heredó a la historia: confundió el ser, lo que aparece, el fenómeno, con la esencia, con el *qué es*, que no es patente sino oculto y, por ello, tiene que ser indagado.[19] Este "qué es", a diferencia de lo que de modo inmediato aparece, *no* es cambiante, sino permanente, definitorio. De aquí surge la desconfianza en la apariencia de los entes, porque sólo percibimos su cambio e ignoramos su esencia. "Pero —dice Nicol— lo dudoso es el qué de la cosa, no su presencia real [...] Decimos una y otra vez que tal cosa no es lo que parece. No desconfiamos entonces de la cosa, sino de nuestro parecer. Es imposible que el ser difiera de *su* aparecer; es posible que difiera de *mi* parecer."[20] Para que algo me "parezca", debe estar

[17] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 46.

[18] E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica…*, p. 172.

[19] Habría que subrayar que, según Heidegger —a diferencia de Nicol—, la confusión de la historia de la filosofía es la del ser con el ente. *Vid.*

[20] E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica…*, pp. 157-158.

de algún modo presente. Así, nuestro parecer se funda en la apariencia, que no en la "mera" apariencia.

Lo que se busca, entonces, es la esencia, la cual ignoramos, pero partiendo del dato inmediato de la presencia. La tradición, en cambio, hizo a un lado, o suspendió, la presencia, para hacer emerger la esencia.

La revolución

Nicol culmina su obra sistemática con la *Crítica de la razón simbólica*, que tiene un revelador subtítulo: *La revolución en la filosofía*. La preposición es importante. No se trata de la revolución *de* la filosofía, pues esto implicaría hablar de una nueva forma de concebir este quehacer (piénsese, por ejemplo, en *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, de Heidegger, para quien la metafísica debía ser superada), sino de repensar su propia historia.

La crítica de la razón es una introspección cuyo resultado es una autocrítica, que requiere evidentemente un método crítico. Lo que pretende Nicol es llevar a cabo una reflexión en torno al método equiparable a una crítica de la razón. Y esta crítica será revolucionaria "si no sólo exhibe, como es normal, unos títulos de validez, sino que funda esta validez en una recapitulación histórica y crítica de la metodología."[21] El resultado de esta crítica es, para Nicol, que la filosofía nunca ha sido fenomenológica y dialéctica *de manera conjunta*. Esto se debe a tres hechos básicos: la supuesta soberanía de la razón (el caso, entre otros, de Parménides y Descartes), la devaluación del fenómeno (por haber sido considerado *mera* apariencia), y la negativa a comprender que el logos tiene, de suyo, una función dialéctica.

¿Qué entiende Nicol por fenómeno? "*Phainómenon* deriva del verbo *phainesthai*, que significa 'mostrarse', 'aparecer', 'ser manifiestamente'. La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz. Así el verbo *phaino* significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el adjetivo *phanerós* cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea lo evidente."[22]

¿Qué es lo que está a la vista?, ¿acaso los puros entes? Por lo que hemos visto, no. El fenómeno primario, original, es el Ser.

> El Ser es dato. Esta evidencia primaria y universal no es verdad: es la condición de todas las verdades, y de los errores. Y como el Ser es fenómeno, el método de la razón tiene que ser indefectiblemente fenomenológico. Quiere decir que el método no es un producto del libre arbitrio. La razón reconoce que debe discurrir siempre apegada al ser relativo, porque es ahí donde reside el

[21] *Ibidem,* p. 155.
[22] *Ibidem,* p. 156.

> absoluto: no en ningún ser privilegiado, ni en la suma de todos los seres, sino en el hecho puro y simple de que hay Ser.[23]

Tomando en cuenta lo dicho por Parménides, digámoslo de este modo: todo lo que es, es y, como veremos, lo que no es, también es. El Ser, como dice Nicol, no reside en algún lugar privilegiado, lejos, apartado de los entes y, por tanto, de difícil acceso, por lo que se requeriría de un método particular, "creado", alejado del "camino trillado de los mortales", pero tampoco es la suma de todos los entes, habidos, presentes y por haber, pues entonces su mostración sería paulatina y progresiva... acaso hasta mostrarse cabalmente.

> La manifestación del Ser es universal en varios sentidos. Primero, porque el Ser se manifiesta siempre y en todo, y nadie —sea científico o no— se sustrae a su presencia evidente. Segundo, porque la existencia no puede desenvolverse sino manifestando el Ser con la palabra: el logos ilumina porque refleja la luz del Ser. Y tercero, porque esa misma existencia manifestante está incluida en el orbe del Ser manifestado: una de las formas del Ser consiste en hablar de lo que es. Lo cual confirma finalmente que el discurso del método no es un camino *hacia* el Ser; ni siquiera es un camino que parte del Ser. Es un recorrido interno.[24]

Al Ser, pues, no se llega después de una investigación que logre desentrañarlo, no es la conclusión de un proceso, sino el fundamento del que no nos podemos desprender; no se puede ir "más allá" del Ser. "No hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar."[25] No se requiere ningún método —en cuya raíz resuena el término "camino", *hodós*— para mostrar o desentrañar al Ser. El método, entonces, no ha de servir para despejar una duda inicial, como solemos entenderlo, sino consiste en *hacer* patente, en mostrar *expresamente* lo que todos hacemos de continuo: hablar de lo que es. Basta hablar, dice Nicol. El logos manifiesta lo patente, el fenómeno. El logos habla de lo que aparece y, por ello, es comunicante. "Hablar es conversar. El habla es la forma distintivamente humana de comunicarse con los seres, con la participación del inter-locutor. El *inter* es lo que expresa el *diá*. La con-versación es una con--vergencia de los distanciados; el ser del otro yo y el ser ajeno a los dos. La

[23] *Ibidem,* p. 163.
[24] *Ibidem,* p. 178.
[25] *Ibidem,* p. 179.

preposición *diá*, que significa 'a través de', indica ya en el término diá-logo una separación y a la vez una conjunción."[26]

El logos hace lo que la percepción no puede. Si bien mi percepción es siempre verdadera para mí, pues veo, oigo y toco lo que veo, *oigo y toco* tiene el problema de ser personal e intransferible. Las percepciones subjetivas, separadas, se acercan, se conjuntan o son comunicables mediante la palabra. Por ello:

> Lo real se hace inteligible por mediación del logos [...] El yo y el tú son interlocutores porque se comunican, pero la comunicación es efectiva porque el logos es intermediario entre ellos y la cosa nombrada. Cada uno de los dos se constituye en ser autónomo mediante el habla, que lo afirma en su ser propio, lo distingue de cualquier ser-otro, y al mismo tiempo lo conecta con todo lo nombrable. La mismidad se establece en el acto del logos por la alteridad, o sea, con la complementariedad dialéctica de la afirmación y la negación.[27]

El logos, que es dialéctico, presenta lo que es, comunica los entes y diferencia a los interlocutores. No soy yo sin el otro y lo otro; requiero su concurso. Gracias a la inter-comunicación soy, o me hago, lo que soy. Incluso con el logos logro diferenciarme de mí mismo. No otro es el sentido que da Platón al pensar que es un "diálogo interior y silencioso que lleva a cabo el alma consigo misma".

Habrá que reiterar que el Ser es fenómeno. Pero Nicol afirma:

> La dialéctica no es atributo del Ser ni del ente. La razón es dialéctica porque en su función natural se conjugan las afirmaciones y las negaciones. Ambas versan sobre el ser determinado [...] No existe la pura negatividad: se dice *no* hablando de lo que *sí* es. La negación es tan definitoria como la afirmación. Lo negado delimita al ser que es limitado —es decir, que de por sí es limitado, porque requiere lo otro—: marca la relación de alteridad con otro ser, o con otro estado del ser mismo. La compatibilidad entre el sí y el no reales aparece en su efectiva correlatividad.[28]

Es claro que Nicol niega la existencia de la Nada que, desde Parménides, aparece una y otra vez en la historia de la filosofía. Pensemos, por ejemplo, en los dos absolutos de Hegel, el ser y la nada; o en el ser y la nada sartreanos; o en la pregunta de Heidegger, ¿por qué hay ente y no más bien la nada? Para Nicol, el no-ser determinado no se corresponde con la Nada,

[26] *Ibidem,* p. 192.
[27] *Ibidem,* p. 193.
[28] *Ibidem*, pp. 190-191.

sino con lo que es, pues de otro modo no se podría explicar el cambio y el devenir de cada uno de los entes. Lo que intenta el logos dialéctico es *re-producir*, *re-presentar* o *re-crear* lo que aparece. Recordando a Heráclito cuando señala: "Lo opuesto es lo que conviene" y "la armonía más hermosa procede de tonos diferentes",[29] Nicol escribe que el de Éfeso "afirma que lo contrapuesto (*anti*) es con-cordante (*syn*). Esto significa que el con y el contra no son contra-dictorios, en la acepción parmenídea. La concordancia es propiedad positiva de la relación entre los opuestos. Lo cual se requiere para mantener la unidad del ser en el devenir. La contradicción sería paralítica, o disolvente."[30]

En el orden del Ser no hay contradicción; nos encontramos con un sinnúmero de contraposiciones que, más que negar, confirman que, en la realidad, incluido el hombre, los contrarios se complementan, de modo que "esto" no puede ser sin lo "otro". Que el sí y el no se refieren, en todo caso, a lo que es.

> Desde luego, el sí es positivo; pero también es restrictivo. Y por ello es positiva igualmente la restricción literal del no, puesto que implica su opuesto. No podemos negar nada de lo que no es. La dialéctica no se propone resolver una presunta oposición entre estos dos términos, que de hecho sólo se excluyen el uno al otro por su definición gramatical. En el curso efectivo del lenguaje, jamás se presenta la oportunidad de una negación absoluta. La partícula negativa no es un término dialéctico por una eventual incompatibilidad con la partícula positiva. Ambos términos son dialécticos porque son funcionalmente complementarios cuando se refieren al ser del ente y a su cambio.[31]

Todo hombre, según Nicol, es fenomenólogo por *naturaleza*, pues al hablar se refiere a aquello que se muestra; y al mismo tiempo dialéctico, no sólo porque pensar es dialogar con uno mismo, sino porque el otro y lo otro, en tanto lo complementan, forman parte de su propio ser. Podemos decir que el logos, en tanto expresivo (es decir, que tiene en todo caso sentido y significado), define al propio ser del hombre. Pero habría que hacer una pregunta: en general, ¿cómo es posible hablar?

A esta interrogante responde Nicol que la "causa de la palabra es misterio."[32] ¿Misterio? ¿Aquello que caracteriza al hombre de manera más íntima es un misterio? Logos es para Nicol palabra y razón, comunicación y racionalidad (la irracionalidad del hombre se comprende *desde* la racionalidad).

---

[29] Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Barcelona, Gredos, 1985, 1155b.
[30] E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica…*, p. 205.
[31] *Ibidem,* p. 191.
[32] *Ibidem,* p. 260.

¿La causa de esto es misteriosa? Nicol aclara que “Este misterio no es místico; no es un secreto reservado para los iniciados [...] El misterio está aquí mismo: está presente desde el origen.”[33]

Está aquí... ¿dónde?, *¿se le puede señalar*? ¿A qué origen se refiere Nicol? Al origen de la palabra, pues “sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia.”[34] La materia no habla y precede al logos; el logos es inmaterial y comunica aquello que tiene materia. ¿Qué proceso se lleva a cabo para inmaterializar la materia, comunicarla con sentido y significado, que el receptor comprenda el mensaje y lo refiera a la materia aludida? Que la materia sea condición necesaria para la palabra parece obvio; pero no es razón suficiente.

El que se hayan dado las condiciones materiales para que se originara la palabra no implica, de suyo, que necesariamente naciera: pudo no haber sido. La posibilidad de comprensión de este fenómeno se complica si tomamos en cuenta que nos referimos a la materia en un doble sentido: no se trata sólo de la materia comunicada, sino de la materia comunicante. El ser de la expresión, el ser de la palabra, también tiene materia, y se llama *cuerpo*. Al hablar de sí mismo con otro —o pensar en sí—, por ejemplo, el individuo, sin abandonar su cuerpo, se presenta al otro o dialoga consigo mismo. De hecho, en el diálogo intersubjetivo están presentes las dos “materias”: la de los interlocutores y la del objeto comunicado. ¿Re-produce la palabra a la materia?

> Lo inexplicable puede comprenderse. Para ello es preciso atender al momento de la génesis del logos. Entonces el entendimiento *capta* el misterio [...] Misterioso es el hecho irrebatible de la precedencia de la materia; pues sólo ella pudo haber generado el logos, y por tanto esta generación de un género distinto es tan inexplicable como su posterior asociación en los actos simbólicos de cada hombre. Imposible explicar la desunión; imposible explicar la unión. Los hechos atestiguan la efectiva unidad de los extraños; los hechos rebasan el alcance de la razón.[35]

Cómo se origina el logos es un misterio. De dónde se origina no. Podríamos decir que el logos se extrae de la materia o que la materia extrae de sí al logos: por eso son extraños, están fuera el uno de la otra. Pero se implican, se llevan en sí de algún modo: sin materia no hay logos, sin logos la materia no es comunicable ni comunicante.

---

[33] *Ibidem,* p. 265.
[34] *Ibidem,* p. 256.
[35] *Ibidem,* pp. 263-264.

Valdría la pena, entonces, preguntar si logos y materia son dos formas ontológicas distintas. Una primera respuesta puede ser positiva: los atributos de uno y otra posibilitan pensar que nada tienen en común. Sin embargo, una segunda mirada nos permite al menos dudar si lo dicho corresponde por entero a la realidad, pues, una vez nacido el logos, la materia adquiere un atributo nuevo: la posibilidad de, sin dejar de ser lo que es, ser transmitida con sentidos y significados distintos.

Hemos dicho que logos y materia se implican. Esto no significa, sin embargo, que sean codependientes. El logos depende de la materia, pero a la materia le es indiferente si es comunicada o no. ¿Sucede lo mismo con el Ser? Si, como dice Nicol, el Ser es aquello sin lo cual no se podría hablar, entonces:

> Es evidente que no se puede hablar de nada sino *desde* el Ser. Pero esto significa que lo ajeno no es tan ajeno como parece. Si el Ser fuera uniforme, no habría problema. Hay problema justamente porque existe un ser que habla. Aquello de que se habla es ajeno y no es ajeno al mismo tiempo. La naturaleza de la razón no se confunde con la naturaleza de lo natural. El logos es sobrenatural. Y si nos preguntamos cómo se efectúa este rebase sin ruptura, habría que responder diciendo que no se explica. Un remedo de explicación de lo posible ha de apelar a la imposibilidad. Consiste en reconocer que *no* sería posible hablar de la materia si ésta *no* permaneciese inserta en el logos. Hay que proceder por negaciones: de lo absolutamente ajeno *no* se podría decir nada.[36]

El problema es la misteriosa multiformidad del Ser. Si hubiera ruptura, es decir, de haber efectivamente dos formas ontológicamente distintas, no habría problema porque serían mutuamente indiferentes. Cada una tendría su propia referencia: ser materia, ser logos. Si no hay ruptura, hay dos problemas: no se explica el "paso" de la materia al logos; éstos son extraños, no ajenos, no radicalmente otros. Por otro lado, no se comprende cómo se complementan materia y logos con el Ser.

Una posible explicación sería que, como hemos dicho, de la materia nace el logos, y que fuese éste el que penetrara en el Ser. Así se cerraría el círculo: del Ser a la materia, de la materia al logos y del logos al Ser. El que daría razón del Ser y de la materia sería el hombre. Nada sorprendente si tomamos en cuenta que la filosofía nace con la vocación de "dar razón", *lógon didonai*. Poco importaría si el logos tendiera a desentrañar el ser de los entes, si pretendiera imponerse a éstos o si buscase sus propios límites. En todo caso gozaría de cierta autonomía: el hombre sería el portador de la palabra y, por ende, portavoz de la materia y del Ser.

[36] *Ibidem,* p. 272.

En torno a esto último, la filosofía de Nicol propone una re-volución. Todo su sistema se basa en la convicción de la unidad, de que —para decirlo en términos heraclíteos— "todo es uno". Esto implica que la filosofía nicoliana critica y niega todo posible dualismo, tanto en el conocimiento (sujeto-objeto), como en el hombre (cuerpo-alma) y en la realidad misma. La pregunta, entonces, es cómo unificar formas aparentemente tan disímbolas como el Ser, la realidad y el hombre. La respuesta de Nicol me parece sugerente:

> Decir que el Ser no habla es repetir lo que todos sabemos. Más bien creemos saberlo. Descubrir la ignorancia que entraña este falso saber consabido es una revelación, o sea una revolución. Pues cuando decimos que no habla, nos desprendemos inconscientemente del Ser; descarriados por el sentido común, creemos que *nosotros* hablamos, y esto es todo. Implícito en este acerto es que aquello de que hablamos es "lo otro". No cabe duda de que se trata de lo otro; pero también es cierto que nosotros formamos parte de lo otro. Inmerso en el orden universal e integral del Ser, no hay otro para el ser que habla. Esta mismidad en la alteridad es la revelación final: con el advenimiento del logos, *el Ser es el que toma la palabra*. Deja de ser indiferente porque deja de ser totalmente material.[37]

Sin logos, Ser, materia y realidad dicen lo mismo. Los cambios en su interior responden a ciertos fenómenos, ya causales, ya evolutivos. Con la llegada del logos se da una trans-formación, una meta-morfosis *dentro del propio Ser*. Diríamos que éste se *des-dobla* en sí mismo dando lugar, no a un dualismo —que implica la *irreductibilidad* entre los conceptos en cuestión—, sino a una unidad dialéctica en la que sus términos no se resuelven en una síntesis, un algo distinto, sino en la reiteración multívoca y, por tanto, histórica de lo *mismo*. El ser que habla no se separa del Ser para hablar de él porque no puede. ¿De qué hablaría entonces? Si el Ser, como hemos señalado, es fenómeno original, la comunión con él es ontológica. Ser y logos son lo *mismo*: el logos es el símbolo temporal del Ser, pues, así como vino a ser, es presumible que deje de ser.

> Aunque el Ser es Todo, no podría negarse que con el logos se enriqueció. Que existe *un* ser que habla significa que *el* Ser habla. Pero el logos es histórico. El Ser adquiere historia. La eternidad se enriquece con la temporalidad. Lo cual es misterioso. ¿Cabe pensar que, sin nuestra humilde razón, no existe el tiempo, ni hay nada con razón? Inserta en esa incógnita de la temporalidad, o sea,

[37] *Ibidem,* p. 274.

> en esa inserción de la historia en el Ser, es la presunta merma que sufrirá el Ser cuando ya no quede un ser que hable: cuando el Ser enmudezca.[38]

En rigor extremo, el Ser se hace presente con el logos, es decir, hay "más Ser" desde que hay logos. Cuando el silencio reinvada al Ser, la merma será presunta sólo porque *ya no habrá palabras ni razones que lo atestigüen*. Podríamos hacer un paralelismo con Aristóteles: el ser se dice —a sí mismo— de muchas maneras, pero sólo si se dice "locuazmente", es decir, con palabras. El hecho es doble: el fenómeno del logos no ha existido desde siempre; en segundo lugar, el Ser se re-vitalizó porque produjo en su seno su *alter-ego*, su símbolo, capaz de preguntar, dudar y ofrecer múltiples ideas de sí mismo. *La idea del hombre* es, finalmente, la paráfrasis del Ser. "El Ser habla *de* sí mismo significa que se habla *a* sí mismo. Lo inexplicable es visible, y sólo pueden las palabras alcanzarlo parabólicamente, diciendo que el Ser concedió a uno de sus seres *la libertad de ser*, que es la facultad de hablar de todo, en nombre del Todo".[39]

He señalado reiteradamente que, para Nicol, el Ser se ve: que es fenómeno, patencia, evidencia, dato, mostración, presencia, manifestación. Que "hay Ser" y que éste es absoluto, apodíctico, histórico y simbólico. Y que habla. Pero, ¿se ve *realmente* el Ser?, ¿es perceptible?, ¿alguien lo ha visto?, ¿se le puede señalar o *hablar*? ¿No se le podría criticar a Nicol por ser un realista ingenuo?

En un pasaje que, considero, es la *fórmula* más pura y precisa de la fenomenicidad del Ser en la obra de Nicol y que además revoluciona su propio pensamiento, escribe: "En el fondo, el absoluto no es objeto de una búsqueda. El absoluto es aquello cuya ausencia *aparece* en la contemplación del propio existente relativo. En este sentido, cabe decir que es una evidencia inmediata: lo que al existente le falta es algo tan conspicuo como los brazos que no tiene la Venus de Milo."[40]

---

[38] *Ibidem,* p. 274.
[39] *Ibidem,* p. 276.
[40] *Ibidem*, p. 361.

UN DEMONIO EN PENA

A DEMON IN PAIN

Crescenciano Grave Tirado *

RESUMEN Un demonio en pena. El artículo analiza la obra de Lev Shestov como una confrontación con la razón filosófica tradicional. El conocimiento racional se somete a la necesidad y anula la libertad. Ante esta consecuencia, Shestov propone un pensamiento creador que asuma a la experiencia libre de la existencia como una repetición finita de la omnipotencia divina. Sin estar fundada en nada, la existencia libre se asume como voluntad de fundar.

ABSTRACT A demon in pain. The article analyzes the work of Lev Shestov as a confrontation with traditional philosophical reason. The rational knowledge is subjected to the need and cancels the freedom. In view of this consequence, Shestov proposes a creative thinking that assumes to the free experience of existence as a finite repetition of divine omnipotence. Without being founded on anything, the free existence is assumed as the will to found.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Razón, conocimiento. necesidad, libertad, existencia, creación

Keywords
Reason, knowledge, need, freedom, existence, creation

La filosofía no es *Besinnen* [reflexión],
sino lucha. Y esta lucha no tiene
ni tendrá fin.
Shestov

I

El conocimiento producido por la razón que, a su vez, se define a sí misma con base en sus propios principios constitutivos, proporciona verdades universales y necesarias. Estas verdades, ejerciendo un dominio, sobre todo, constriñen a Dios, la naturaleza y el ser humano quien, al erigirse en el depositario consciente de esa todopoderosa necesidad, se ve persuadido a confiar su destino a las verdades generales. Ante la necesidad que se inviste con los principios de la razón, el individuo existente no puede hacer nada. La búsqueda del conocimiento no tiene otra dirección que la necesidad, y el encuentro de lo inexorable ha desembocado en la pérdida de la libertad para afrontar los misterios de la vida. La imposición de la necesidad racional ha llevado al ser humano a aceptar los horrores de la existencia como algo ante lo cual no tiene sentido lamentarse ni maldecir, y la filosofía especulativa nos conmina a aprender a concebir y conducir nuestra existencia y su destino bajo principios de la razón que no pueden sino avenirse con lo que, por ser ineluctable, es inquebrantable. Ver y aceptar la necesidad racional en todo lo que ocurre provee tranquilidad, sosiego e, incluso, felicidad. "Al contemplar la vida *sub specie aeternitatis vel necessitatis* [bajo el signo de la eternidad o de la necesidad], aceptamos todo lo que nos sale al paso con idéntica serenidad y benevolencia."[1] Anudando el conocimiento y la necesidad, la razón amarra al hombre, contento consigo mismo, al decurso del mundo. Ésta es la nefasta consecuencia de la razón, pagana, medieval y moderna, que Lev Shestov confronta en su libro *Atenas y Jerusalén*.

Shestov pone a prueba, y se expone en la prueba misma, la definición aristotélica de la naturaleza humana como deseo de saber, y rechaza el ca-

[1] Lev Shestov, *Atenas y Jerusalén* (trad. de Alejandro Ariel González), Madrid, Hermida, 2018, p. 56.

rácter edificante de las verdades universales y necesarias. "El conocimiento no es reconocido aquí como el objetivo supremo del hombre; el conocimiento no justifica el ser, sino que, al contrario, es del ser de donde debe obtener su justificación."[2] El deseo de alcanzar la realidad meramente inteligible que desde Sócrates distingue a la filosofía, no sólo no es ajeno a la filosofía medieval y moderna, sino que en éstas alcanza sus mayores cotas el desciframiento del ser inteligible y necesario, y, desde ese conocimiento, edifica la exigencia de que el ser humano someta su vida dentro de los muros fundados exclusivamente en la razón. La edificación, entendida como obediencia a la necesidad que sostiene el conocimiento y, por tanto, como deber de apagar toda subversión que provenga de las pasiones libres, es, a juicio de Shestov, la más abominable consecuencia de la filosofía especulativa: "esa edificación es peor que la más terrible de las desgracias."[3] En aras de esa edificación, y atada a la necesidad, la razón especulativa, al extender sus mallas sobre la libertad, no puede sino concebirla como conducta acorde con la ley. En este sentido, el filósofo y el hombre de fe[4] se yerguen como la altiva conciencia de la necesidad, desde donde condenan al libre arbitrio del individuo que, queriendo escapar de la fatalidad, labra la errancia de su menesterosidad existencial.

Shestov no se limita a criticar a la racionalidad filosófica; él acomete un desafío y una lucha[5] contra ella al oponer al saber una experiencia radical.[6] Este desafío a la filosofía se detona desde la denuncia de extrapolar —sobre todo, en sus formas modernas— el modelo de conocimiento de las ciencias po-

[2] *Ibidem*, p. 67.

[3] *Ibidem*, p. 314.

[4] "Entre el hombre de fe y el hombre de saber, pocas diferencias: ambos se apartan del albur destructor, reconstituyen instancias de orden, recurren a un invariante al que rezan o teorizan —ambos hombres de acomodo y de unidad para quienes se conjugan la otredad y la mismidad, hablando, escribiendo, calculando, eternos conservadores, conservadores de eternidad, siempre en busca de alguna constancia y pronunciando la palabra ontológica con un fervor sereno." Maurice Blanchot, *La escritura del desastre* (trad. de Pierre de Place), Caracas, Monte Ávila, 1987, p. 80.

[5] "La lucha que desde hace más de treinta años el filósofo Lev Shestov lleva librando contra la tradición del pensamiento especulativo nos parecerá, un día todavía lejano, uno de los combates y proyectos intelectuales más asombrosos de nuestro siglo." Benjamin Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia* (trad. de Gonzalo Torné), Madrid, Hermida, 2019, p. 145.

[6] De acuerdo con Sergio Givone, *La filosofía de la tragedia* (1903) es la obra de Shestov en la que surge la contraposición "entre el saber filosófico y una experiencia del mundo mucho más radical en la que los fundamentos mismos de la filosofía, ya se trate del principio de no contradicción o de la idea de que los fenómenos no son más que el reflejo de una realidad más profunda y verdadera, no sólo son puestos en cuestión sino frontalmente impugnados." Sergio Givone, *Voz y disidencia. La configuración del espíritu filosófico europeo entre los siglos xix y xx* (trads. Carolina del Olmo y César Rendueles), Madrid, Akal, 2001, pp. 15-16.

sitivas a la metafísica que, asumiéndose a sí misma poseedora de verdades universales y necesarias, enarbola una autoridad racional que, a la postre, exhorta al ser humano a deponer su libertad personal. La pretensión de la metafísica moderna de ponerse en el mismo plano de las ciencias no hace sino destacar su precariedad cognoscitiva. "Las ciencias positivas han obtenido resultados inmensos e indiscutibles; la metafísica no dio nada firme, nada cierto."[7] Esta precariedad cognoscitiva de la metafísica es justamente el signo para no abandonarla ni suprimirla; para continuar batallando, con un pensamiento desequilibrado y vacilante, con el misterio que rodea a la vida. "En el ámbito de la metafísica no puede ni debe haber convicciones firmes. La palabra *firmeza* pierde aquí todo sentido. Lo adecuado es hablar de eterna vacilación y titubeo del pensamiento."[8] Más allá de sus malogrados intentos por constituirse en una ciencia, Shestov ve la raíz de la metafísica en "una lucha milenaria con el misterio eterno", lucha en la cual "radica un gran enigma que también difícilmente podemos desentrañar, pero que involuntariamente infunde la idea de que en la economía general de la actividad humana los éxitos no siempre tienen un valor determinante y decisivo."[9] Sorteando los peligros de la divagación extática, y arrostrando la ambigüedad y la improbabilidad, se abre paso la temeridad de pensar en las fuentes de la verdad y del ser, y en los nobles naufragios de los aventureros del infinito, no sólo no se ha desvelado definitivamente esta fuente, sino que la travesía misma de su pensamiento, que a pesar de sus constantes fracasos no renuncia a la lucha, se ha convertido también en algo indescifrable.

En algunos espíritus racionalmente poderosos, la ausencia de logros definitivos se vuelve insoportable y, abandonando la búsqueda y la lucha infructuosas, se asientan en el *encuentro* del fundamento que, a la vez, es causa absoluta de sí mismo y de todo lo que se sigue necesariamente de él. Y este hallazgo se justifica en la meditación reflexiva que, tejiendo firmemente sus juicios, concibe la consideración de que, en el origen y en el desarrollo del mundo, rige un principio racional que, imperando en todo, actúa también en la razón humana, la cual, posesionándose de sí misma, define su tarea en reflejar la inteligibilidad constitutiva de todo. Esta inteligibilidad, mostrando a la realidad como necesaria, legisla perentoriamente que, al decurso del mundo estructurado por sí mismo, la propia vida humana debe someterse. "¿De dónde le ha venido a la razón ese terrible poder? ¿Mediante qué sortilegio logra que lo real se vuelva necesario."[10] El pensamiento que

[7] L. Shestov, *op. cit.*, p. 515.

[8] L. Shestov, *Apoteosis de lo infundado (Intento de pensamiento adogmático)* (trad. de Alejandro Ariel González), Madrid, Hermida, 2015, p. 102.

[9] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 515.

[10] *Idem*.

sólo ve lo necesario en lo real —es y no puede ser más que lo que es—, el pensamiento que se asume a sí mismo como racional en tanto sus principios —identidad, no contradicción, causalidad— reflejan la necesidad originaria y constitutiva de todo; no tiene otro cometido que justificarse a sí mismo, no sólo como soberano y juez, sino como legítimo vicario en el mundo de la única razón creadora de todo y, por lo tanto, con derecho a exigir sumisión de todo y de todos.[11] Suplantando los quebrantos de la lucha por la calma de la meditación, obliterando con el éxito la libertad de fracasar, la razón sucumbe ante la omnipotente necesidad.

> La razón nos conduce al límite más allá del cual comienza el reino de la sempiterna necesidad, y ante este límite callan y se desvanecen por sí mismas todas las preguntas y el hombre obtiene esa suprema calma con la que siempre ha soñado. [...] Y el papel de la razón también consistía en calmar al hombre, en sofocar y apagar sus dudas y angustias. Pero la razón sólo puede cumplir su cometido si se funde en un todo con la necesidad, dado que a ésta y sólo a ésta ha sido dado el último y definitivo poder sobre todo lo que existe, sobre los muertos y los vivos, sobre el hombre y sobre Dios.[12]

La aceptación de lo real como necesario y la genuflexión exigida ante la verdad y el bien racionales tienen en el filósofo especulativo a su máximo representante: la impotencia ante la realidad arrastra al pensamiento racional que, en los más osados de sus promotores, no tiene otro remedio que atreverse a "enseñar a los hombres cómo vivir en esta realidad *pesadillesca* de la que no es posible despertar."[13] Saboteando la autoridad de la razón que, con sus verdades universales y necesarias, ambiciona constreñir a todos, Shestov asume a la metafísica como una búsqueda en libertad que, mirando hacia atrás, se resiste a quedar petrificado por lo que ya es, y, pretendiendo arrojar el lastre del pasado, se lanza hacia adelante incorporando a su acometida personal a la duda, la pasión y el capricho. "La metafísica no dio ni una sola verdad obligatoria para todos, eso es cierto. Pero eso no es una objeción. 'Por su misma naturaleza', la metafísica no quiere y no debe dar verdades obligatorias para todos. Es más, su tarea, entre otras, es desvalorizar aquellas verdades obtenidas por las ciencias y la idea misma de constreñimiento como indicio de la verdad."[14] Sin proyecto previo, sin camino trazado que garantice alcanzar el propósito ausente, Shestov se despista en su lucha azarosa

---

[11] *Cfr. ibidem*, p. 481.
[12] *Ibidem*, p. 506.
[13] *Ibidem*, p. 214.
[14] *Ibidem*, p. 516.

entre el misterio, donde, a pesar de que se puedan encontrar algunos tesoros, lo único seguro es el fracaso.

Sin ningún objetivo previamente trazado por la razón, Shestov propone sus "reflexiones inacabadas, desordenadas y caóticas"[15] como una tentativa de hacer resonar en ellas, en un acercamiento asintótico, el movimiento de su alma. En esta propuesta no se trata de entender reduciendo lo desconocido a lo conocido, sino en pensar que lo desconocido no tiene nada en común con lo conocido y, más aún, sospechar que lo conocido no lo es tanto.[16] Lo que se piensa en libertad no se jacta de ser "armónico y acabado", sino que presta oídos a lo "vacilante y tambaleante."[17] El que sigue adelante, lejos de buscar el consuelo que lo detenga, se adentra en la experiencia escudriñando los recovecos que deshacen la confianza de que ella ya ha sido descifrada en las palabras que le asignamos. La filosofía, aquí, no ordena a la experiencia desde principios *a priori*; la filosofía es pensamiento de la experiencia de la existencia, experiencia y existencia que no se sojuzgan por conceptos generales, sino que se viven y se piensan derivando en lo desconocido. "En resumen: la tarea de la filosofía no es tranquilizar, sino turbar a las personas."[18] Tras la renuncia a pensar siguiendo los arraigados hábitos de la lógica, asumiendo el pensar creador como una forma de vida cuyo único asidero es el fracaso,[19] el individuo dista mucho de asumir una pose imponente; en su persona, más bien, se pinta el cuadro de aquel que ha perdido el equilibrio y ha caído en el desconcierto y la confusión.[20] Pensar entraña el peligro de deambular en la pasión del amor por lo efímero que se quiere para siempre.

Ir y quedarse y, con quedar, partirse,
partir sin alma e ir con alma ajena,
oír la dulce voz de una sirena
y no poder del árbol desasirse;

[15] L. Shestov, *Apoteosis…*, p. 16.
[16] *Cfr. ibidem*, pp. 24-25.
[17] *Ibidem*, p. 83.
[18] *Ibidem*, p. 37.
[19] "La creación es ir de fracaso en fracaso. El estado general del creador es la indeterminación, la incertidumbre, la inseguridad en el mañana, la irritación. Y cuanto más seria, importante y original sea la tarea que el hombre se ha propuesto, más penoso será su estado de ánimo." *Ibidem*, p. 62.
[20] *Ibidem*, p. 114.

arder como la vela y consumirse
haciendo torres sobre tierna arena;
caer de un cielo y ser demonio en pena
y de serlo jamás arrepentirse;

hablar entre las mudas soledades,
pedir, pues resta, sobre fe paciencia,
y lo que es temporal llamar eterno;

creer sospechas y negar verdades,
es lo que llaman en el mundo ausencia,
fuego en el alma y en la vida infierno.[21]

II

El mayor misterio que atenaza a la conciencia humana, el que la perturba arrojándola a "lo más absurdo, lo más terrible", es encontrarse existiendo escindida "de las fuentes y principios de la vida".[22] ¿A qué se debe esto? ¿En la naturaleza misma del principio del universo se dispone bloquear el acceso a la verdad? ¿Por qué o por quién? ¿O la falta se encuentra en nosotros mismos; en el modo en que nos encaminamos a la verdad y en las demandas que le formulamos? La verdad, delimitada por los criterios cartesianos de la claridad y la distinción, ha mostrado su eficacia para dominar, modificar y aprovechar el mundo objetivo; sin embargo, esa conquista de lo extenso y externo por lo pensante e interno, no sólo no disipa, sino que intensifica "la 'niebla' del misterio originario".[23] La claridad y la distinción de la verdad obtenida por el pensamiento racional, la reducción de todo a su dimensión explicable, ha expulsado del mundo el misterio del principio que, no obstante, mantiene sus desenfrenados vestigios en las tribulaciones cotidianas de la vida de las personas.

> Los filósofos intentan "explicar" el mundo para que todo sea visible, transparente, para que en la vida no haya nada (o haya lo menos posible) de problemático y misterioso. ¿No habrá que intentar demostrar, al contrario, que todo lo que a los hombres les parece claro y comprensible es extraordinariamente enigmático y misterioso? ¿No habrá que librarse y librar a los demás del poder de los conceptos, cuya certeza mata el misterio? Porque

[21] Lope de Vega, *Obras selectas II. Poesías líricas,* México, Aguilar, 1991, p. 62.
[22] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 77.
[23] *Ibidem*, p. 78.

> las fuentes, los principios, las raíces del ser no están en lo que se manifiesta, sino en lo que queda oculto: "*Deus est Deus absconditus*" [Dios es un Dios oculto].[24]

La acusación de Shestov a la razón filosófica se concentra en denunciar que ésta, desde sus primeras y sofisticadas arremetidas con Parménides, Sócrates y Aristóteles, hasta sus formas modernas no menos complejas en los sistemas de Spinoza, Kant y Hegel, se pliega, hasta el sometimiento, a la necesidad. Desbordándose en cascadas de preguntas,[25] en cuya insistente formulación convergen la ingenuidad y el escándalo, Shestov impugna al racionalismo, que afianza y asegura la conciencia, contraponiéndole las variables incontrolables de la rebelión existencial. Esta impugnación conmociona a la tradición occidental. Para Albert Camus, la obra de Shestov —"una obra de admirable monotonía"— se ensaña con el racionalismo mostrando "las evidencias irónicas" y las "contradicciones irrisorias" menospreciadas por la razón. Desplegada en medio del desierto al que la razón condena a la vida, esta obra se interesa sólo por las excepciones, desde donde "magnifica la rebelión humana contra lo irremediable".[26] En cambio, Benjamin Fondane aprecia, en el persistente interrogatorio de Shestov, "su manera de perseguir las cuestiones que le parecen relevantes", aun si la tradición considera estas cuestiones superadas y pretende darlas por zanjadas. El incesante cuestionamiento de Shestov no es más que "el rasgo más notable" de una manera de pensar convencida de que el papel de la filosofía no consiste en tranquilizar, sino en perturbar la existencia humana.[27]

La razón filosófica tradicional teje sus redes con los hilos de sus principios incontrovertibles, y en ella aparece el mundo encajado en la necesidad. La razón busca y encuentra orden, orden cuya determinación está establecida de una vez y para siempre.[28] La razón, que no aspira a nada más que a conocer las leyes que ordenan todo, excluye a la libertad que asoma sus resistencias en la experiencia de la diversidad de la vida. "El conocimiento extrae la idea de la necesidad de una fuente completamente distinta de la experiencia. Por otra parte, el conocimiento sin la idea de

[24] *Ibidem*, p. 522.

[25] "¡Ah, Chestov, ¡y las preguntas que sabe plantear, la mala voluntad que sabe mostrar, la impotencia de pensar que pone en el pensamiento, y la doble dimensión que desarrolla en sus preguntas exigentes, que a la vez afectan al comienzo más radical y a la repetición más obstinada!" Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (trad. de Alberto Cardín), Barcelona, Júcar, 1988, p. 223.

[26] Albert Camus, *El mito de Sísifo* (trad. de Luis Echávarri), Buenos Aires, Losada, 1982, p. 35.

[27] *Cfr*. B. Fondane, *op. cit.*, p. 96.

[28] *Cfr*. L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 423.

necesidad no puede sostenerse ni un solo instante. Pero donde hay necesidad no hay ni puede haber libertad, por tanto, donde hay conocimiento tampoco puede haber libertad."[29] La razón está lejos de desgarrarse por esta contradicción; se deshace de ella subsumiendo las variables existenciales en un orden inexorable e inconmovible de cuyo conocimiento proviene el único consuelo: todo lo que dispensa la vida proviene de un orden que está fuera de nuestro poder. "En un mundo donde reina la razón, luchar contra los 'datos' es manifiesta locura. El hombre puede llorar, puede maldecir las verdades que le revela la experiencia, pero superarlas —y eso lo sabe bien— no le ha sido dado a nadie; hay que aceptarlas. La filosofía va aún más lejos: lo dado no sólo hay que aceptarlo, también hay que bendecirlo."[30] La filosofía es la autoconciencia de la necesidad: todo proviene de un principio que, rigiendo la sucesión de la realidad, se estructura y ordena a sí mismo.

El ajuste de la realidad entre la verdad y la necesidad es desvelado claramente por la diosa que habla a Parménides. "Pues <sólo> lo mismo puede ser y pensarse." "<Lo que> puede pensarse es aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia lo dicho— no hallarás el pensar."[31] Estos fragmentos acotan el trazado de la vía de la verdad; aquella que, siguiéndola, nos lleva a conocer el ser uno, eterno, continuo e invariable. En la mismidad de las dos dimensiones, ser y pensar, ¿hay alguna que tenga preeminencia en la generación rectora de la necesidad? "¿De dónde proviene la necesidad? ¿Del ser para desembocar en el pensamiento o del pensamiento para desembocar en el ser? No lo sabemos."[32] En la modernidad, Spinoza encuentra la necesidad en el ser, en la sustancia que, actuando libremente de acuerdo con su esencia, sustenta la regularidad que rige sobre todo, y de donde proviene la consecuencia determinante, para el ser humano cognoscente, de insertarse conscientemente en el orden necesario. En cambio, para Kant, la fuente de las verdades universales y necesarias sobre la naturaleza, así como del imperativo moral que ordena lo que debe ser, se encuentra en los principios del sujeto racional. En cualquier caso, tanto en el realismo o dogmatismo como en el idealismo o criticismo, la necesidad se identifica con la razón que, reflexivamente, la conoce.

[29] *Ibidem*, p. 266.

[30] *Ibidem*, p. 301.

[31] Parménides, B3 y B8, *Los filósofos presocráticos I* (trads. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá), Madrid, Gredos, 1994, p. 438.

[32] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 95.

III

La confianza irrestricta en la razón se consolida como pensamiento reflexivo: pensamiento que dirige su mirada hasta el más recóndito pasado, y retrocede hasta topar con el principio. La razón que vuelve hasta el principio que origina y rige todo, lo identifica en conformidad con ella misma, y esta identificación es el pilar que sostiene la producción de verdades universales y necesarias bajo las que se conoce el decurso constreñido del mundo. Desde el principio, identificado como la razón eterna de todo, todo se sucede como una cadena cuyo propio eslabonamiento produce un anillo consciente de sí misma en el ser humano. Elevándose por sí mismo al mayor grado de desarrollo de la conciencia sobre la cadena de acontecimientos, el pensamiento filosófico se ve atraído por la necesidad de mostrar el orden, y define la tarea más noble de su vocación en reflejarlo entendiéndolo tal cual es, y, persuadido por su propia reflexión, atrapa a todo en la necesidad que, descubierta por su propia razón, se le impone desde su identificación con el principio.

Para el filósofo, plegarse incondicionalmente a la verdad reflexiva de la razón, implica negar la individualidad excepcional que, en el trajín de la vida ordinaria, se ve zarandeada por un caos de experiencias singulares que, al ser sentidas en su conciencia, la impregnan con el azar de sus residuos. "Para que haya 'comprensión' es preciso renunciar a todo aquello con lo que están ligadas nuestras alegrías y tristezas, nuestros anhelos, nuestras esperanzas y desesperaciones, etc. Es preciso renunciar al mundo y a lo que éste contiene."[33] Situándose por encima de la realidad caótica y efímera que la experiencia ordinaria nos depara, la filosofía —sujetada a la reflexión explicativa de que lo que sucedió no podía no suceder y no podía suceder más que como sucedió[34]— no es más que una construcción conceptual que se sostiene en una serie de argumentos que, remitiéndose unos a otros, tienen un significado inane para quien se ve transido por la lucha con las desgracias de la vida. En la reflexión del principio, la filosofía ve "aquello que *ya es*" y, como en el mito de la cabeza de la Medusa, el pensamiento se petrifica, excluyendo de sí "la idea de lucha".[35]

Conocimiento y necesidad tienen un vínculo indisoluble, y en este vínculo, ya sea que el pensamiento racional levante desde sí mismo sus construcciones, ya sea que los descubra en el mundo externo, la necesidad ejerce el dominio irrestricto. En el conocimiento, el ser necesario "se ha

[33] *Ibidem*, pp. 66-67.
[34] *Ibidem*, p. 505.
[35] *Ibidem*, pp. 95-96.

provisto de conciencia".[36] La sujeción del conocimiento a la necesidad se verifica tanto en la posición realista —el orden del ser se descubre en la conciencia, la cual, en tanto depositaria reflexiva de la verdad, se integra, embonando, en ese mismo orden—, como idealista —los principios de la subjetividad racional, por una parte, determinan las leyes de la naturaleza y, por otra, producen la ley conforme a la cual se define el comportamiento moral, de modo que, a final de cuentas, tanto la naturaleza como las costumbres están sometidas a leyes—. Sea bajo el realismo dogmático o sea bajo el idealismo crítico, la filosofía no puede sino reflexionar cognoscitivamente el constreñimiento. La confrontación con esta consecuencia del racionalismo a ultranza despeja la principal preocupación de Shestov: el ensamble entre conocimiento y necesidad no deja a nada libre de su coerción; somete a Dios a la obediencia de las verdades eternas, circunscribe a la naturaleza bajo la determinación de sus leyes y, sobre todo, termina despojando a los seres humanos del poder de decidir su destino.

La rebelión de Shestov contra este ensamble orgulloso de su omnisciencia despunta en la pregunta "¿quién o qué rige los destinos de los hombres?"[37] Dentro del plano de la necesidad, responder la opción del qué obliga a poner por principio algo a lo que la suerte del mundo y las desventuras de la vida humana le son por completo insignificantes. "Ese algo sin voluntad, indiferente a todo, pronuncia automáticamente, sin escuchar ni tener en cuenta nada, sus sentencias definitivas e inapelables. Y si ese algo, ese 'qué' indiferente e impasible es la fuente de la vida y de la verdad, ¿qué valor tiene la elección humana?"[38] El origen y la rectoría necesaria de todo convierten la elección humana en una ilusión insensata. Responder la opción del quién, y sin romper el vínculo entre conocimiento y necesidad, no lleva más allá de pensar un ser vivo que, por su propia voluntad, depuso su libertad en aras de la necesidad. "No hay ningún 'quién' junto a la fuente del ser, por tanto, no hay ningún 'quién' junto a la fuente de la verdad. O, si alguna vez hubo un 'quién', ya hace mucho, en tiempos inmemoriales, renunció a sí mismo y a sus derechos soberanos, transfiriendo éstos al eterno uso del inanimado 'qué', de cuya mano de hierro ninguna audacia, ninguna temeridad podrá arrancar ya el poder."[39] Tras su más profundo remontarse al principio, la razón reflexiva no puede más que suponer una libertad en el inicio que, para que la creación corresponda a las leyes de la misma razón, se limita a actuar con-formando al mundo de acuerdo con las verdades eternas, universales y necesarias. ¿Dónde encontrar un momento en el que el

[36] *Ibidem*, p. 136.
[37] *Ibidem*, p. 122.
[38] *Idem*.
[39] *Ibidem*, pp. 122-123.

quién transfiere su potestad al qué? ¿Dónde se siembra la semilla de la concepción del hombre bueno como aquel sabio que acepta, bajo un acuerdo suscrito unilateralmente por el fundador y hacedor de todo desde el inicio de los tiempos, todo lo que le depara el transcurso de su vida en el mundo?

> El destino nos guía y la primera hora de los nacidos ha determinado cuánto tiempo le queda a cada cual. Una causa depende de otra causa, el interminable encadenamiento de los hechos arrastra consigo asuntos privados y públicos: por lo tanto, hay que sufrir cualquier cosa esforzadamente, porque todas ellas no se precipitan, como pensamos, sino que van llegando. Hace tiempo quedó establecido de qué disfrutas, de qué te lamentas y, a pesar de que las vidas de los individuos parezcan ser variadas con grandes diferencias, el total viene a ser sólo esto: perecederos nosotros, recibimos bienes perecederos. Así pues, ¿por qué nos irritamos? ¿Por qué nos quejamos? Para esto hemos sido preparados. Que la naturaleza se sirva a su gusto de los cuerpos, que son suyos; nosotros, contentos con todo, esforzados, pensemos que nada perece de lo nuestro. ¿Qué es propio de un hombre bueno? Ofrecerse al destino. Es un profundo alivio ser arrebatado junto con el universo: sea lo que sea lo que ha decretado que vivamos así, que muramos así, obliga también a los dioses en la misma necesidad. Una carrera irrevocable transporta lo humano igual que lo divino: el mismo fundador y conductor de todo escribió el destino, pero se ciñe a él: siempre obedece, sólo una vez ordenó.[40]

Lo propio del hombre bueno y sabio es el conocimiento, y el comportamiento acorde con él, de que todo lo que ocurre, todo lo que le ocurre, ha sido dispuesto por una legalidad que, si bien pudo haber surgido de la libertad de la voluntad del supremo hacedor, éste, atándose inmediatamente a la necesidad, se priva de intervenir para modificar lo que fue decretado de una vez y para siempre: “la voluntad de acción que manifestó una vez agotó para siempre su energía creadora, y ahora está condenado, al igual que el mundo y todo lo que éste contiene, a cumplir sus propias prescripciones, que ni él mismo puede ya infringir.”[41] La profundidad de la mirada de la razón reflexiva emboza una estafa a la libertad: la razón no puede sino pensar bajo el dominio de la necesidad. Pensar a Dios como creador de las verdades eternas conforme a las cuales causa el decurso del mundo significa que Dios no puede más que proceder del modo en que, creando las verdades eternas, crea al mundo conforme a ellas. La libertad de Dios se desplaza trazando el círculo de la necesidad. Pensar a Dios acoplando su voluntad a las verda-

[40] Séneca, “Sobre la providencia”, V 7-8, *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales* (trad. de Juan Mariné Isidro), Madrid, Gredos, 2014, p. 103.

[41] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 90.

des eternas que existen independientemente de él, y de acuerdo con las cuales hace al mundo, significa que, desde el inicio de la creación, la propia libertad de Dios se expresa acatando una necesidad conforme a la cual se genera todo y a todo abarca. Para la razón es inconcebible pensar a las verdades creadas desde la potencia absoluta y, por tanto, arbitraria de Dios. Esto introduciría la contingencia en el mundo que se crea de acuerdo con tales verdades y, además, supondría el capricho de Dios de reservarse el poder, para destruir y violentar lo que Él mismo ha dispuesto en la creación. La razón no se puede permitir este pensamiento que inseminaría de precariedad a sus propios principios.

En la acción creadora de Dios ajustada a la verdad, la razón filosófica escenifica un extrañamiento: al someter lo creado al curso inconmovible dispuesto por la verdad, la necesidad, y no el creador libre, se convierte en soberana del mundo. El conocimiento, reflexionando el ajuste al que está sometido el transcurso del mundo, prolonga este extrañamiento al inculcar en el ser humano la necesidad de conformar su existencia de acuerdo con la legalidad inexpugnable bajo la obediencia consciente. Con esto, se consuma la suplantación del *quién* por el *qué* en la conducción del destino de los hombres. Preguntar por quién dotó a la verdad del poder de constreñir carece de sentido y más insensato todavía es batallar contra ese poder. Frente al dominio aplastante de la verdad necesaria, indignarse y luchar no pasa de ser un atrevimiento inútil.[42]

Mostrando "que lo que es no podía ni puede ser sino lo que es,"[43] la explicación y la comprensión se alzan despreciando todo "arbitrio ilimitado y desenfrenado".[44] El deseo de la razón humana de limitar y ordenar todo se cierne también sobre Dios, cuya voluntad se piensa sometida a principios eternos de donde necesariamente brotan las verdades del mundo y de la vida humana inmersa en su orden constitutivo. "Para la razón, la *potentia ordinata* [la potencia ordenada] de Dios es mucho más comprensible y mucho más amable que su *potentia absoluta* [potencia absoluta] que, en última instancia, es lo que más teme en el mundo."[45] El Dios de la razón es un Dios domesticado. Presa del anhelo de encontrarse tranquilo en el mundo, la avidez del saber lleva a la razón humana a poner "obstáculos insuperables ante los cuales Dios mismo debe inclinarse", y estos obstáculos son también "insuperables en el ser y en lo existente".[46] Así, la filosofía se levanta acatando y reproduciendo lo que ella misma pone o descubre como prin-

[42] *Cfr. ibidem*, pp. 99-101.
[43] *Ibidem*, p. 412.
[44] *Ibidem*, p. 445.
[45] *Ibidem*, p. 423.
[46] *Ibidem*, pp. 142-143.

cipio: la necesidad. Sin embargo, esta necesidad, por sí misma, carece de saber, no se interesa por nada ni nadie; ella, sin pretenderlo, termina por encima de todo e, igualando a todo bajo su sometimiento, arrebata a todo y a todos sus derechos.[47] La necesidad convierte a todo, incluido Dios, en explicable y comprensible y, al entender todo, la filosofía teje la red conceptual que atrapa lo que la misma necesidad dispone, y desecha los restos de lo arbitrario, lo enigmático, lo terrible.

IV

Uno de los pensadores imprescindibles de la modernidad,[48] Spinoza —el más osado y franco de los pensadores racionalistas, según Shestov— concluye su Ética demostrando que el hombre libre es el "que vive según el solo dictamen de la razón".[49] Esto desemboca en una renuncia al arbitrio y en una exigencia de soportar serena y equilibradamente las dos caras de la fortuna. Si Dios y el ser humano, al someterse a la necesidad, actúan por las leyes de su naturaleza, la filosofía nada puede hacer ante esto; ella se limita a explicar y a constatar conscientemente el transcurso inexorable de los acontecimientos.[50] Todo transcurre por un cauce predeterminado y de la racionalidad de este cauce está ausente la fuerza capaz de modificar el orden y la conexión de las cosas, preestablecidos por la expresión necesaria de la sustancia libre —"que existe por la sola necesidad de la naturaleza y por sí sola se determina a actuar"— en la existencia constreñida —"la que es determinada por otra a existir y actuar según cierta y determinada razón".[51] Dios, la sustancia, es el ser sustentado en sí mismo de manera absoluta, y sustentador de todas las cosas en el mundo, que es expresión modificada del propio ser de Dios: el mundo está gobernado por la legalidad de la sustancia; tal como es, es necesario. Vivir según el dictamen de la razón significa asumir la propia vida como necesaria dentro de una legalidad que, por encima del ser humano, abarca a todo y a todo otorga sentido. "Si nada se puede modificar en la estructura del ser, si lo que es debe ser aceptado igualmente por la filosofía y por la muchedumbre (es decir, *asinus turpissimus* [los más despreciables de los asnos]), pues sabemos que ante la

---

[47] *Cfr. ibidem*, p. 143.

[48] "Hay que excavar el campo desolado y apisonado del pensamiento moderno. Porque en todas partes, a cada paso, a la menor ocasión o sin ocasión alguna, con fundamento o sin fundamento, hay que ridiculizar los juicios más agradables y formular paradojas. Y luego se verá." L. Shestov, *Apoteosis…*, p. 39.

[49] Baruch Spinoza, *Ética* (trad. de José Gaos), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 298.

[50] *Cfr*. L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, pp. 229 y 231.

[51] B. Spinoza, *op. cit.*, p. 6.

realidad todos son igualmente débiles e impotentes, ¿cuál es la diferencia entre un sabio y un estúpido?"[52] Nada ni nadie pueden escapar de lo que, en sí, carece de razones que le impidan su existencia.

La sustancia de Spinoza, su libre expresión desde sí misma acorde a la necesidad de su esencia que, manifestándose, abarca todo, se ve desplazada por la subjetividad trascendental en la *Crítica de la razón pura* de Kant. El paso de la sustancia al sujeto conlleva, al menos, dos diferencias cruciales: la sustancia es infinita, el sujeto es finito; la sustancia aúna indefectiblemente libertad y necesidad; en el sujeto se da también la unión entre libertad y necesidad, pero esta unión opera por completo sólo en la razón; no abarca infaliblemente al ser humano en tanto tal. La razón subjetiva aspira al conocimiento universal y necesario, conocimiento que ella misma, desde la facultad del entendimiento fundada en el principio de la legalidad, determina en las matemáticas y en las ciencias naturales, pero no en la metafísica, cuyas ideas —Dios, la inmortalidad del alma y la libertad— no pueden demostrarse como objetos reales siguiendo los procedimientos de la ciencia. La razón teórica dicta e impone sus leyes a la naturaleza y, en este proceso, la libertad no es más que el poder determinante de la razón. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant reanuda y complica el vínculo racional entre la libertad y la necesidad: desde el imperativo categórico, que es un mandato que la razón produce en y por sí misma, se obliga al hombre a atender exclusivamente su parte racional instándolo a comportarse de tal modo que su acto aspire a convertirse en una ley universal. La acción particular se determina desde lo general de una voluntad racional fundada en la síntesis de legalidad y finalidad. "Otra vez a los hombres toca en suerte el *parere* [obedecer], mientras que el *jubere* [ordenar] queda por entero a disposición de la 'idea', del 'principio', y la tarea de la filosofía se reduce a inculcar de una u otra manera a los hombres la convicción de que el ser vivo debe no dar órdenes, sino obedecer, y que el negarse a obedecer es un pecado mortal castigado con la perdición eterna. ¡Y a eso llaman libertad!"[53] El comportamiento moral, conforme al deber, no es arbitrario, sino sujeto a la causalidad libre que, en tanto determinada por la razón, coincide con la necesidad.

Hegel, al fundir a la razón teórica con la razón práctica, reuniendo en el principio sustancia y sujeto, establece el devenir como expresión de la identidad entre lo real y lo racional cuyo despliegue, en la naturaleza y en el espíritu, llega a su culminación en el sistema, bajo cuya ley[54] todo queda comprendido. "La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o,

[52] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, pp. 231-232.

[53] *Ibidem*, p. 170.

[54] "El designio de la ley: que los presos construyan ellos mismos su cárcel. Es el momento del concepto, el cuño del sistema." M. Blanchot, *La escritura…*, p. 44.

lo que tanto vale, que es en verdad real pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma."[55] Poniéndose activamente en la realidad natural e histórica, en cuyo seno se debate la conciencia finita, el mismo movimiento de la sustancia-sujeto da lugar a su recogimiento conceptual en el sistema. Las desdichas a las que la historia somete a las existencias concretas obtienen su transfiguración en necesarias al ser pensadas desde el espíritu absoluto.

Los filósofos modernos llevan hasta sus últimas consecuencias el deseo irresistible de la razón por conocer: "quieren saber, es decir, convencerse de que lo que es no sólo es, sino que no puede ser de otra manera y debe ser necesariamente como es".[56] Con el sometimiento de todo a la exigencia de necesidad del conocimiento racional, la modernidad se alza no como la época de la libertad, sino como la época de la razón que, al subsumir a la libertad en la necesidad, impele al ser humano a obedecer lo que ella misma le dictamina: "la libertad de obedecer era y sigue siendo la condición del pensamiento racional y del conocimiento racional".[57] Esto abre para Shestov, como observa Fondane,[58] no el problema del conocimiento, sino el conocimiento como problema.

V

La impugnación de Shestov a la razón filosófica tiene uno de sus puntos más álgidos y agresivos al advertir el nudo sombrío que ella establece entre el conocimiento y la ética: el bien, definido desde la razón, disipa las excepciones individuales. "La razón busca ávida verdades universales y necesarias, los hombres deben ver en la razón su *pars melior* [mejor parte] y, sometiéndosele en un todo, buscar y obtener su bien en esas mismas verdades universales y necesarias."[59] Esto descorre los velos para descubrir un fondo siniestro en la razón filosófica: al considerar que la realidad es en sí misma inteligible, el conocimiento refleja esta necesidad promoviendo la pérdida de la libertad del individuo y, por tanto, anulando su voluntad de confrontarse peligrosamente con los horrores de la existencia. Aceptar todo lo real como necesario mantiene la vieja ecuación socrática —conocimiento

[55] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (trad. de Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 15-16.

[56] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 339.

[57] *Ibidem*, p. 441.

[58] "El corazón mismo de la filosofía de Shestov: el conocimiento como problema o el conocimiento en tanto que problema [...] Ahora sabemos que la verdad se impone, pero nunca a cambio de nada. La verdad sólo es inapelable cuando nos fuerza, no viene nunca a nosotros libremente." B. Fondane, *op. cit.*, p. 102.

[59] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 239.

= virtud—, lo cual implica aceptar sumisamente los dolores del mundo: desde el conocimiento de que la realidad no puede ser más que lo que es, se dictamina el carácter insensato de todo aquel que, lamentando y maldiciendo, se indigna y se rebela.

> De ahí la enigmática contradicción, tan penosa y dolorosa: el hombre, que lo que más valora en el mundo es la libertad, siente que ésta le ha sido arrancada y no ve posibilidad alguna de recobrarla. Todo lo que hace, todo lo que emprende, no sólo no lo libera, sino que lo esclaviza aún más. Y se mueve, escribe, reflexiona, se perfecciona de todas las maneras posibles, pero cuanto más tensa sus fuerzas, cuanto más se perfecciona y reflexiona, más se persuade de su completa incapacidad de modificar, con sus propias fuerzas e iniciativas, siquiera algo en las condiciones de su existencia. Y lo que más paraliza y debilita su voluntad es el pensamiento, es decir, justamente aquello en lo que los hombres suelen depositar sus esperanzas de liberación [...] el "conocimiento" desarmó la voluntad y la privó de su voz decisiva cuando se trata de la verdad y del ser.[60]

Lo que la ética dictamina como conducta adecuada a la razón es una nube que, velando su mirada, le impide, paradójicamente, ver la oscuridad de la vida: la vida, tal como la experimentan los individuos concretos, no deja de ofrecer cosechas de desgracias que, recogidas en la conciencia, los hacen descender en el vientre del toro de Falaris. "Porque el toro de Falaris no es una invención, no es una fantasía, sino la realidad misma. Y el conocimiento no sólo no tiene derecho a rechazarlo, sino que debe rechazar toda tentativa de sacar al toro de Falaris de los límites de lo real."[61] La razón, al subsumir a la libertad en la necesidad hasta hacerla desaparecer en la exigencia del cumplimiento irrestricto de la ley, desdeña el sufrimiento aventándolo al rincón de las vanas realidades temporales. La razón encadena la existencia a la necesidad; la virtud se reduce a aceptar los horrores de la existencia terrenal como inevitables, y el hombre virtuoso parece eslabonarse como una más en la cadena de las desgracias al escarnecer a todo aquel que, resistiendo a la sumisión de su existencia en la necesidad, se niega a perder su alma individual: "las verdades universales y necesarias exigen del hombre *aequo animo* [con ánimo equilibrado] aceptar todo lo que nos depara el destino, incluyendo el toro de Falaris; exigen estar dispuestos a convertirse de *res cogitans* [cosa pensante] en *asinus turpissimus* [el más despreciable de los asnos]."[62] Shestov desenmascara la promesa de libertad ofrecida por

[60] *Ibidem*, p. 218.
[61] *Ibidem*, p. 204.
[62] *Ibidem*, p. 294.

la razón: al aherrojar a todo con los grilletes de la necesidad, la razón aspira a emanciparse de los seres humanos singulares a los que no les queda más remedio que enajenar en ella sus facultades y sus acciones y, con esto, en el mundo limitado por la razón, no son los seres humanos individuales los que piensan y actúan, sino la razón misma que, al no poder sino reflejar y aceptar lo que es, conforma la existencia en la obediencia de la fuerza que tiene a todo bajo su dominio.

Lo que la filosofía, en aras del afán edificante que envuelve a la razón, oculta, lo revela la tragedia. "Los trágicos, con una intensidad sin parangón en la literatura universal, pintaron un cuadro conmovedor de la existencia terrenal."[63] La tragedia confronta la necesidad y, a diferencia de la filosofía, no comete el oprobio de considerarla racionalmente justa, y, el cuadro de la existencia que ella ofrece dista mucho de trazar los horrores de la existencia como mera apariencia. La tragedia no se arredra ante el conflicto que lleva a la desintegración de la existencia; al contrario, ella lo plasma atravesada por las mismas fuerzas contradictorias que desgarran al ser humano hasta el grado de patentizar su profundo extrañamiento. La tragedia destroza el ideal edificante; ella convierte en vano todo discurso sobre la esencia humana que, atado a la prescripción de la razón, dictamina lo que se debe hacer. La tragedia se mueve entra las brumas ruinosas de la verdad racional desvelando su lóbrego vientre oscuro.

> La tragedia es lo irremediable, y en lo irremediable no hay ni grandeza ni belleza; sólo hay nulidad y fealdad. Además, las verdades universales y necesarias, lejos de servir de sostén al hombre que ha caído en una situación irremediable, hacen, por el contrario, todo para rematarlo. Lo irremediable llega precisamente en el momento en que las verdades universales y necesarias, que prometían al hombre sostén y consuelo para todas las contingencias de la vida, de pronto revelan su verdadera naturaleza y exigen del hombre que se convierta de *res cogitans* [cosa pensante] en *asinus turpissimus* [el más despreciable de los asnos].[64]

En la tragedia se realza la falta –la grieta y la privación– del orden racional. La grieta se abre desde abajo: desde la experiencia de las contingencias de la existencia emerge lo irremediable conmocionando la estructura de la razón. A diferencia de la edificación obediente, la tragedia no identifica lo irremediable con la necesidad racional: lo trágico irremediable no queda subsumido en la razón; lo trágico señala —la atrocidad guarda bien sus secretos— a los poderes soberanos del cosmos y de la existencia como déspo-

[63] *Ibidem*, p. 199.
[64] *Ibidem*, p. 296.

tas crueles que no tienen ningún reparo en propagar toda serie de horrores y tormentos para arrasar con la existencia humana y, con este señalamiento, se erosiona la fortaleza de la razón. Lo irremediable es la estela de una necesidad compulsiva que no es más que oscuridad cuya única luz manifiesta ilumina la aniquilación del individuo, como un fogonazo de fuerza y furia. La tragedia, al ficcionalizar la verdad de la existencia, trama un logos que envuelve su sentido en aquello mismo que lo carcome.[65] Precisamente porque el individuo "sabe" de la condena que le impone lo irremediable, no acepta sosegadamente la irrupción del mal; en la tragedia, la libertad lucha contra la necesidad a pesar de que la misma lucha termine promoviendo el cumplimiento de lo inevitable. La lucha medra el poder del contrario: la existencia no rehúye el trascurso de los acontecimientos, sino que va a su encuentro y, al confrontarlos, desafía su ineluctabilidad convirtiéndolos en su destino.

> El velo de frondor se desvanece
> Y entre ramas desnudas la perspectiva crece
>
> Y aprenden nuestras vidas con el límpido abismo
> Cómo buscar refugio en el destino mismo.[66]

VI

¿Puede el pensamiento superar la exigencia de mirar atrás? Si mirar atrás es inevitable, ¿cómo preservar en el pensamiento los signos de lo que, desde el pasado, nos abandona en el peligro? Al caminar en medio de la noche, al sentirnos atravesados por el miedo ante una amenaza desconocida, nos vemos impelidos a mirar atrás, y nuestro pavor aumenta ante el presentimiento de que el volvernos confirme el riesgo que nos persigue y, devorándonos la mente, se desparrame en nosotros. "Y, en efecto, en cuanto el hombre se da la vuelta y empieza a mirar atrás, 've' cosas terribles y peligrosas."[67]

[65] "En la tragedia el hombre se encuentra solo y su existencia se le ofrece como un enigma inexplicable. Si bien su grito se extingue ante la impasible 'trama' de los sucesos y del ser, no por ello lo aplaca y lo silencia la supuesta razón última que se escondería tras la casualidad de los hechos. Más bien esta trama, el agruparse y ordenarse de todo cuanto acontece en una férrea unidad de sentido, en un logos, en un destino, se revela finalmente como la más sublime y atroz de las ficciones." S. Givone, *Voz y disidencia. La configuración del espíritu filosófico europeo entre los siglos XIX y XX* (trad. de Carolina del Olmo y César Rendueles), Madrid, Akal, 2001, p. 16.

[66] Tomás Segovia, "Diferencia sobre el otoño I", *Cuaderno del nómada. Poesía completa II (1988-2011),* México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 14.

[67] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 527.

La mirada que ve el peligro se ve cercada por una oscuridad en la que se abandonan las certidumbres de la razón: "todo vuela en pedazos, los principios, la moral, la ciencia. El absurdo es lo que se ve cuando uno se da la vuelta, pero más precisamente es el movimiento de volverse: la mirada atrás, la de Orfeo, de la mujer de Lot, la vuelta que viola la prohibición y que toca entonces lo imposible, pues esa vuelta no es un poder. No *podemos* volvernos. Y, sin embargo, volverse es la pasión del pensamiento, la exigencia decisiva."[68] Lo que se aparece en la vuelta del que no puede volverse es el mundo "convertido en extraño a toda avenencia" y, ese mundo que se dispersa en todo sentido, se congrega en el absurdo "abocándonos a la pasión sin fin del imposible presente."[69]

A diferencia del movimiento paradójico del que, volviéndose sin poder volverse, trae el peligro al presente y avanza dubitativamente, el volverse de la razón reflexiva se sobrepone a la oscuridad ajustando su mirada al brillo de la necesidad, brillo que desvanece toda extrañeza en las figuras del pasado, y localiza la procedencia de su identidad en las verdades universales y necesarias. El filósofo que fija el fin desde la razón, el que huye de la desesperación de caminar sin rumbo, el que aleja de su pensamiento todo signo de vaguedad y vacilación, ése mira hacia atrás para volver a seguir derecho su camino. "El filósofo sólo valora el pensamiento lógico, es decir, el movimiento despreocupado en la dirección ya tomada, puesto que así la fuerza de la inercia no se gasta en eternas miradas hacia atrás, en buscar caminos, en luchar con la 'libre voluntad' y sus acompañantes de siempre, las dudas."[70] Ver lo terrible y lo peligroso que, viniendo detrás de nosotros, nos cerca y arroja su niebla sobre el horizonte, es, para el filósofo, una visión deformada que no atiende a la lógica de las verdades que no dependen de nosotros, verdades que, independientes de toda voluntad, realizan su ineluctable poder que, bien visto, deben paralizar nuestra voluntad forjando a la razón templándola bajo lo que ordena y dispone la necesidad. "Mirar atrás supone que aquello hacia lo que nos volvemos tiene una estructura para siempre inmutable y que ni al hombre ni a un 'ser supremo' les ha sido dado escapar al poder de un 'orden del ser' no establecido por ellos ni para ellos. Sea cual sea ese orden establecido por sí mismo, es algo dado e inmutable que hay que aceptar y contra lo que no se puede luchar."[71] La razón lógicamente reflexiva, plegada a la necesidad, considera inadmisible la idea de lucha no sólo porque esta idea carece de esperanza, sino porque la lucha

[68] M. Blanchot, *La risa de los dioses* (trad. de J. A. Doval Liz), Madrid, Taurus, 1976, p. 170.

[69] *Ibidem*, pp. 170-171.

[70] L. Shestov, *Apoteosis…*, p. 27.

[71] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 529.

contra lo necesario es testimonio de una rebelión inmoral y, para el conocimiento racional, la sedición es peor que conformarse con lo que la ley ordena, por espantoso que esto sea.

Persuadido no sólo por los argumentos, sino también por la violencia que, a veces, no tiene reparos en acudir en ayuda de la necesidad racional, el hombre reflexivo se edifica en el sometimiento a las verdades eternas que, para la razón, expresan el poder del principio que dispone todo en el mundo. La obediencia cognoscitiva y moral a las verdades universales y necesarias resulta del anhelo de suprimir lo terrible y peligroso y, en aras de la tranquilidad que supone asentarse en la conocida estructura inalterable del ser, se cancela la voluntariedad en el pensamiento y, sometido éste a su identificación con los principios de la razón, el ser humano termina postrado ante lo que, despojándolo de su libertad individual y excepcional, lo engancha, desde su *mejor parte*, en el orden inapelable regido por las mismas verdades universales y necesarias. “No tenemos la fuerza para librarnos de ellas; vemos en nuestra impotencia una ‘imposibilidad’; por tanto, hay que adorarlas. En eso radica el sentido y la importancia de la *cupiditas scientiae* [deseo de conocimiento]: una enigmática *concupiscentia irresistibilis* [concupiscencia irresistible] nos atrae hacia una verdad indiferente a todo, y nosotros la ponemos por encima de la voluntad de todo lo viviente.”[72] Afrontar los acontecimientos sin el sostén del conocimiento pasa por recuperar la voluntariedad en el pensamiento; una voluntariedad que, al situar “la última fuente de la verdad […] fuera de los límites del conocimiento”, recrea y penetra oblicuamente esa realidad, porque ella habita misteriosamente en nosotros: la realidad más íntima del ser humano es la libertad que, rebelándose contra la necesidad, puede “aprender a ordenar, a crear.”[73] La libertad puede pensar y crear lo que rebasa los límites de la necesidad conocida. Esta capacidad de la voluntariedad en el pensamiento, que no se funda en ningún principio inconmovible, sino que se descubre azarosa en la erupción de la vida misma, supone demoler la pretensión de la metafísica racionalista de responder unívocamente todas las preguntas e, incluso, aceptar que no hay respuestas para todas las preguntas: “la *raison d’etre* de la metafísica consiste precisamente en restituir al hombre la libertad originaria y en romper para siempre las cadenas de las verdades universales y necesarias.”[74] La metafísica, para Shestov, no es una filosofía *sobre* la existencia, sino una filosofía *de* la existencia.

[72] *Ibidem*, p. 371.
[73] *Ibidem*, p. 474.
[74] *Ibidem*, p. 477.

De acuerdo con B. Fondane, la filosofía sobre la existencia integra a la existencia humana en el plano de la lógica especulativa; en cambio, la filosofía de la existencia quiere proveerse de los pensamientos de la misma existencia, y preservarlos, en la forma lingüística que los crea, tal como estos pensamientos se dan en la experiencia. En la primera, tenemos lo que la razón conoce sobre la existencia; en la segunda, se desvela lo que los seres existentes piensan en y de sí mismos subvirtiendo la identificación racional que les impone el conocimiento.[75] La filosofía de la existencia es temporal y contingente y, en este sentido, ella no revela más que la libre errancia de la experiencia que *se* piensa en la metafísica de la libertad. Esta metafísica rompe la sujeción de la libertad a la necesidad, de lo temporal a lo eterno, de la existencia a la esencia, de la experiencia a la razón: ella no aspira a nada más que a trazar la ruta de su desvarío pensando la realidad verdaderamente inaprensible: la que se da en la experiencia. "El pensamiento de Shestov está convencido de que lo real se nos ofrece y lo descubrimos en la experiencia, pero todavía es más íntimo su convencimiento de que la experiencia es un proveedor de datos caprichosos, desordenados, demasiado aleatorios y cambiantes para contener (ya no digamos transmitir) un significado propio. Para Shestov la experiencia no está organizada por leyes ni animada por la necesidad, no puede proporcionarnos la menor evidencia."[76]

Incorporando en sí misma el riesgo del solipsismo, la filosofía de la existencia hunde su pensamiento en lo más recóndito de nuestra naturaleza, desde donde emerge titubeante, sin más pretensiones que mostrarse a sí misma infundada y efímera. La razón, sostenida en la claridad y la distinción de la verdad evidente, nos sujeta a la ley, y la ley ordena callar las maldiciones ante los principios inmutables que designan a todo a ser lo que es. ¿Y si la sumisión y la obediencia a la ley fueran los pilares sobre los que se finca la perdición del ser humano? "La ley, en la que nos apoyamos como sobre una roca inconmovible, sólo multiplica los crímenes."[77] En lo que concierne al pensamiento de la experiencia de la existencia, y reconociendo los límites y la utilidad de los principios racionales,[78] Shestov abandona el conocimiento constrictivo para ampararse, paradójicamente, en el peligroso refugio de una fe que, no fundada en nada, se asume ella misma como voluntad de fundar.[79] Los caóticos datos proporcionados por la experien-

[75] *Cfr*. B. Fondane, *op. cit.*, p. 58.

[76] *Ibidem*, pp. 146-147.

[77] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 433.

[78] "Pero quienes, aunque sea en ocasiones, han sentido con todo su ser que el poder del principio de no contradicción tiene límites, saben que ello no los obliga en modo alguno a rechazar su utilidad e importancia." L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 501.

[79] *Cfr. ibidem*, p. 479.

cia no parecen remitir a nada más que al "libre juego de la libertad"[80] en el que decidimos el destino de nuestra existencia. La fe infundada —cuya primera deriva es "saber" que el hecho de creer no demuestra para nada la existencia del objeto de su fe— se inicia con la duda sobre la universalidad y necesidad del pensamiento racional.

> ¿No tenemos derecho nosotros, no estamos obligados siquiera una vez en la vida, siquiera por un instante a dudar no de nuestra existencia (no hay ninguna necesidad de dudar ahora de ella; quizás tampoco la había para Descartes), sino de que nuestro pensamiento, aquello que nos hemos acostumbrado a considerar el único pensamiento posible, nos conducirá a la fuente de las verdades últimas? ¿No debemos decirnos que pensar no significa mirar atrás, como nos hemos acostumbrado a pensar, sino mirar hacia delante? ¿Qué ni siquiera es necesario mirar, sino avanzar al azar con los ojos cerrados, sin prever nada, sin preguntar a nadie, sin inquietarse por nada, ni siquiera por no haberse uno adaptado, en su marcha, a esas "leyes", grandes y pequeñas, en cuya observancia la gente y uno mismo veía las condiciones de posibilidad de las verdades y de las realidades que esas verdades revelaban? ¿No debemos en general olvidar los miedos, los temores, las alarmas?[81]

Remitiéndose a la experiencia del poder misterioso del ser humano de oponerse a la necesidad, ese libre poder que ninguna ley ha podido extirpar, Shestov desvincula a la existencia del constreñimiento de la razón y, sin pretender abolir el azar, se atreve a vindicar un pensamiento creador que, por su propia voluntad, pronuncia órdenes por cuya incidencia las cosas modifican su forma e, incluso, su esencia, según las palabras o las exigencias del ser humano: un pensamiento que no se limita a ver y a proseguir lo que es, sino un pensamiento creador que convierte su visión en lo que es.[82] Inmerso en la variación de los datos en el libre juego de la libertad, constatando que la experiencia no provee de un significado en sí, la voluntariedad en el pensamiento no teme deambular en su propio desorden para abrir, a tientas, caminos cuyo precario trazado realiza la visión y los conflictos de su surtidor. "Y, por consiguiente, la filosofía no debe ser un mirar atrás […] sino la temeraria disposición a caminar sin tener nada en cuenta y sin volverse para mirar nada."[83] Poseído por la pasión —clara hasta la obcecación— de escapar de la mirada pétrea a la que la necesidad nos condena, Shestov no se arredra en llevar hasta el absurdo su confrontación con la razón que, edi-

[80] B. Fondane, *op. cit.*, p. 147.
[81] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 97.
[82] *Cfr. ibidem*, pp. 496 y 113.
[83] *Ibidem*, p. 530.

ficada sobre principios inalterables, constriñe y tranquiliza al ser humano. Desechar los miedos por no adaptarse a las leyes, y dirigir los horrores de la necesidad contra ella misma[84] implica arrostrar la atracción estremecida por la nada en la que se escinde la existencia.[85]

Al someterse al constreñimiento de la razón, el ser humano no alcanza su mejor libertad, sino que convierte su vida en una existencia obsecuente: estrechándose en los carriles férreos de los principios inmutables, se persuade de deponer toda lucha contra la necesidad, y, con ello, cancela su derecho de blasfemar y maldecir el destino que las verdades eternas le confieren. "Podemos ser más enfáticos: es condición del pensamiento racional la disposición a refutar todas las posibilidades ligadas con el *ridere, lugere et detestari* [ridiculizar, lamentar, maldecir] y en particular con el *flere* [llorar]."[86] Las pasiones, que la razón refuta vaciándolas de sentido, dejan de existir para el ser humano que no aspira a nada más que a la moderación. Al encajarse en la verdad que la razón le dispensa, la existencia humana confía en apaciguar la zozobra con que su misma experiencia la hostiga. Frente a la necesidad que la razón establece, los conflictos con los que la experiencia inviste a la existencia no son más que apariencias temporales y contingentes. No es el hombre el que juzga y decide el destino de los hombres; al contrario, las verdades son las que disponen del juicio y del destino de los hombres.[87] Ante esto no hay más que resignarse y, en los más inteligentes de los casos, no desperdiciar ningún instante para abrir paso a la ironía.

Aunque parezca paradójico, la obsecuencia ante la razón se traduce en la aspiración de la ética autónoma: el destino del ser humano se racionaliza en el cumplimiento del deber. En cambio, para Shestov, la rebelión se incuba precisamente desde los toscos datos de la experiencia que, en su continua variación, nos proveen de lo que la razón no consigue refutar ni, mucho menos, hacer que cesen de ser: los horrores de la existencia.

El que se disuade de la verdad racional, el que se rebela contra su constreñimiento sumergiéndose en la experiencia dispersa cuyo remolino lo hunde en una fe infundada que lo arroja a las manos de un Dios vivo y terrible, corre el riesgo de convertirse en un idiota. "Las verdades constrictivas del conocimiento someten y persuaden a los hombres, mientras que la libre verdad de la revelación, que no tiene ni busca una 'razón suficiente', no hace más que irritarlos, al igual que la experiencia. La fe, que, según las Escrituras, nos salva y libera del pecado, *según nuestro parecer nos conduce al*

[84] *Cfr. ibidem*, p. 321.

[85] "La nada no es nada; es algo, y matarla, privarla de su fuerza aniquiladora no ha sido concedido a nadie." L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 313.

[86] *Ibidem*, p. 59.

[87] *Cfr. ibidem*, p. 79.

ámbito de la pura arbitrariedad, donde el pensamiento humano no tiene posibilidad alguna de orientarse ni en qué apoyarse."[88]

¿Cómo "librarse del poder de las verdades inanimadas y a todo indiferentes en que se han convertido los frutos"[89] de la razón humana? Para Shestov, no hay más salida que renunciar a conducir la vida bajo las disposiciones del conocimiento, y entregarse a "la suposición más absurda" en la que se encuentra la posibilidad de emanciparse "del poder de esa fuerza oscura y despiadada que […] se ha apoderado del mundo y ha sometido a sus designios a todos los seres vivos"; y esta suposición, absolutamente absurda para la razón, es la de Dios que, ordenando, crea.[90] Para Shestov, la idea de un Dios creador del mundo desde la más completa y arbitraria libertad desmorona las pretensiones universales y necesarias de los principios de la razón, y convierte a lo imposible en posible.

VII

La confrontación de Shestov contra la razón que, al atenerse sólo a lo necesario, aniquila a la libertad, deriva en su rebeldía para aceptar confiar "servil e involuntariamente nuestro destino"[91] a principios indiferentes a nuestra suerte. La libre voluntad humana es una realidad profunda e indomable en algunos individuos singulares, en los que anida un poder creador capaz de subvertir los principios mismos de la razón. Al volcarse caprichosamente sobre el mundo, esa recóndita realidad horada y traspasa los límites de lo necesario; no se arredra ante el vacío, al que se arroja desde la ausencia de causas, y se yergue capaz de volver posible lo imposible. ¿Somos capaces de deshacer la subsunción por la cual la razón identifica la libertad con la necesidad? ¿Somos capaces de realizar nuestra libre voluntad? ¿Deseamos una libertad que no se someta, sino que trastorne a la necesidad? ¿Somos lo suficientemente audaces para confiar nuestra suerte a la libertad? ¿Somos capaces de soportar la oquedad que la libertad abre en el anhelo de una vida segura y estable? La libertad que se escinde y diferencia de su identidad racional con la necesidad, la libertad individual y excepcional que se manifiesta en la contingencia de la experiencia, no exige vaciarnos de nuestras pasiones y de nuestros deseos; la libertad no es aprender a formarnos por encima de lo singular y lo transitorio; la libertad que se experimenta en lo contingente está desasida de las constricciones a las que nos somete la razón práctica. "¿Acaso no es evidente que la auténtica libertad yace

88 *Ibidem*, p. 66. Las cursivas son mías.
89 *Ibidem*, p. 69.
90 *Cfr. ibidem*, pp. 106-107.
91 *Ibidem*, p. 106.

infinitamente lejos de esas regiones que ha escogido y en las cuales vive la razón práctica? ¿Qué allí donde hay ley, allí donde hay *parere* [obedecer], no hay libertad ni puede haberla, que la libertad está indisolublemente ligada con aquel *jubere* [ordenar] que nos han acostumbrado a considerar la fuente de todos los equívocos, de todos los absurdos y de todo lo prohibido?”[92] Lo absurdo de la libertad: querer lo imposible creando lo que, por ese mismo querer, se vuelve posible. Shestov piensa la libertad soberana en el ser humano a semejanza no de la bondad ni de la sabiduría divina, sino de su omnipotencia; esa omnipotencia que, tomando a su servicio a lo demoniaco, se afirma capaz de trastocar sus propias disposiciones.

> ¿Quién, en efecto, si no es un ser omnipotente, puede exponerse a sorpresas enormes sobre puntos esenciales y de vital importancia? ¿Quién, si no es un ser omnipotente, puede permitirse tratar a los propios súbditos como si fueran juguetes? ¿Quién, si no es un ser omnipotente, puede ser caprichoso y cruel con el hombre? ¿Quién puede reírse de la psicología, de la pedagogía, de la lógica? ¿Quién puede, para gobernar el mundo humano, prescindir de cualquier plan o servirse de uno imperfecto?[93]

La fuente de la verdad y del ser es la realidad inaccesible que se sugiere en el pensamiento de la omnipotencia de Dios. Frente a la prudencia recomendada por la razón, Shestov se inclina por pensar al ser humano como un ser que, en su libertad individual, es capaz de recrear la originaria e ilimitada voluntad que, en su libertad que no es más que poder, desborda los límites del conocimiento.

Repitiendo y alterando el paso que Kant dio respecto a Spinoza —la sustancia infinita que, a través de sus infinitos atributos se expresa necesariamente en los modos ordenados y conectados de las cosas y los pensamientos, se ve sustituida por el sujeto que, con base en sus principios racionales constitutivos *a priori*, legisla necesariamente conociendo el ser de la naturaleza y lo que deben ser las costumbres—, Shestov lleva a cabo una transposición de la realidad inefable de la omnipotencia divina interiorizándola en el misterio de la absurda libertad humana. Esta transposición convierte al ser humano en una fuerza demoníaca. “La visión de un hombre con la disposición y la capacidad de dirigir su destino por su cuenta y riesgo envenena la existencia de nuestra razón.”[94] Lo insólito aparece al sustraer al individuo de su sumisión a la necesidad, y pensar su libertad como un poder

[92] *Ibidem*, p. 172.

[93] Mario Brelich, *La ceremonia de la traición* (trad. de Joaquín Jordá), Barcelona, Anagrama, 1982, p. 106.

[94] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, pp. 176-177.

que ordena y crea. Deshilvanando el límite último de la razón al pensar el principio —en la creación, la divinidad depone su libertad sometiéndose a la necesidad de las verdades eternas—, la libertad es un principio que nunca cesa de actualizarse dispersándose en el seno mismo de lo creado: "la fuente de las verdades metafísicas es el *jubere* [ordenar]"[95], que no está atado a ninguna ley, sino que es fuente y amo de toda ley, así como de sus excepciones.[96] El individuo que, existencialmente, recrea esta fuente originaria, arriesga la decisión de su destino a su libertad creadora, y vive la metafísica en esta vida: se apega, intensa y apasionadamente, a lo contingente y a lo transitorio, porque su existencia depende de eso, y su experiencia no lo engaña respecto a que, cuanto mayor sea su apego a lo transitorio, más doloroso será el sufrimiento cuando se cancele la corta duración de su existencia y regrese a la nada, "de la que surgió por un breve instante".[97]

Siguiendo a Malebranche, Shestov piensa a la libertad como un misterio; un misterio del que no hay que deshacerse, sino asumir e incorporar existencialmente sus contradicciones. El autor de *La filosofía de la tragedia* no pretende apoderarse de este misterio, no aspira a descifrarlo en una verdad general; quiere vivirlo como tal misterio y asumir que esto significa descarrilar a la existencia de su conducción por el conocimiento racional. La docta ignorancia de Sócrates, el tercer género de conocimiento de Spinoza, el imperativo categórico de Kant no sacan al ser humano de su letargo: en todos ellos, el conocimiento y la virtud encuentran "su perfección en la impotencia y en la sumisión".[98] Ante las posturas que fijan un faro orientador de la conducta humana, Shestov deambula en la incertidumbre: la libertad creadora es "la libertad de la ignorancia, la libertad de no saber".[99] Al vivir el misterio de su absurda libertad,[100] con su fe infundada en un Dios violento, destructor, prepotente, y con sus preguntas impregnadas de dudas, no teme que se le tilde de decadente. A la decadencia "se la reconoce ante todo por su inherente e irresistible propensión a destruir,"[101] y, para el que quiere crear su propio destino, lo primero que hay que destruir son las verdades de la razón práctica que, amparadas en la universalidad y la necesidad, oprimen la existencia individual.

[95] *Ibidem*, p. 466.

[96] *Cfr. ibidem*, p. 413.

[97] *Ibidem*, pp. 209-210.

[98] *Ibidem*, p. 319.

[99] *Ibidem*, p. 317.

[100] "Vivir es hacer que viva lo absurdo. Hacerlo vivir es, ante todo, contemplarlo [...] Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es, por tanto, la rebelión. Es una confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad." Alberto Camus, *El mito de Sísifo* (trad. de Luis Echávarri), Buenos Aires, Losada, 1982, p. 64.

[101] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 504.

El ser humano que afronta el peligro de crear su destino acepta libremente lo que se le da libremente en la experiencia y, sin rendir cuentas a nadie, sin saber a dónde va, se enfrasca en una contienda con la necesidad. “El hombre sólo se decide a trabar lucha con la todopoderosa *Ananké* [necesidad] cuando en él se despierta la disposición a desafiar todo, a no detenerse ante nada.”[102] Sin excluir las desdichas que le sobrevendrán en su marcha, sino incorporándolas como signos anímicos de que a él le ha sido dado no someterse y obedecer, sino mandar y crear por su propia voluntad, el hombre libre no prevé, no calcula; él avanza al azar[103] y, en su misma errancia, “habita el misterio eterno”.[104] La necesidad racional es ajena a la menesterosidad de la existencia.[105] El misterio eterno se habita en la experiencia contradictoria de la existencia como vida transitoria en este mundo contingente. Aquí es donde ineludiblemente se presentan los peligros de los que, en vano, pretendemos desprendernos cobijándonos en las verdades eternas que, sin embargo, se muestran impotentes en los momentos decisivos. “En los momentos difíciles, la razón se niega a guiarnos y debemos decidir por nuestra cuenta y riesgo, sin ninguna garantía de que nuestras decisiones se verán justificadas por los resultados.”[106] El misterio eterno es la libertad que, careciendo de todo asidero, se recrea a sí misma en la existencia contingente y transitoria.

VIII

Desencajado del orden en el que todo se identifica como un *qué*, el ser humano libre se recoge en su propia voluntad para ordenar y crear, a sabiendas de que, con su desafío, él mismo, atravesado por la perturbación, destruye la tranquilidad que le concedía la obediencia: “en el *parere* [obedecer] todo es comprensible, claro, manifiesto y, por tanto, natural. En el *jubere* [ordenar], en cambio, todo es enigmático, arbitrario, y, por tanto, fantástico, eternamente inconcebible y misterioso.”[107] La duda, con la que se inicia el periplo de la libertad, no se cancela en ningún momento; ella no constituye ninguna etapa, sino que se integra en todo el movimiento. “*Es preciso que la*

[102] *Ibidem*, p. 81.

[103] *Cfr. ibidem*, p. 480.

[104] *Ibidem*, p. 126.

[105] “Si la necesidad […] lo abarca todo, manteniendo una relación infinita con la vida, aunque fuese del modo más abyecto […] consagrándola por un egoísmo sin ego, también existe aquel límite en el cual la necesidad no ayuda más a vivir, sino que es agresión contra la persona entera, suplicio que despoja, obsesión del ser entero allí donde se ha deshecho el ser entero.” M. Blanchot, *La escritura…*, p. 75.

[106] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, pp. 192-193.

[107] *Ibidem*, p. 90.

duda se convierta en una fuerza creativa constante que impregne la esencia misma de nuestra vida, ya que el conocimiento sólido es condición de una percepción imperfecta."[108] La angustia que vive y duda en el hombre libre es la que busca y encuentra su verdad[109] y, derivando en la paradoja de *su* verdad, el hombre libre la dice en un tono menor, esperando callar por completo en la soledad a la que lo confina lo inefable.

Lo inefable es lo que, sin dejar de encarnarse, se rehúsa a asumir una representación definitiva y, por tanto, nunca se convierte en conocimiento; nunca se fija en leyes generales que se arrogan el poder de constreñir y subordinar.[110] La libertad que, asentada en lo más recóndito de nuestra naturaleza, escapa a la mirada petrificante de la razón vuelca sus fuerzas en la recreación azarosa de sí misma, y la duda y la angustia le señalan que ella no tiene ninguna seguridad de, con sus pensamientos y creaciones, con sus lamentos y maldiciones, con su horror y su desesperado silencio, lograr derribar los muros de la necesidad que la cercan por todos lados. De lo único que ella está segura es de, adhiriéndose al temblor de la individualidad empírica, poder desobedecer apasionadamente a la razón amarrada a la necesidad que dicta sus leyes a la totalidad. El hombre libre se arroja a un mundo que, a diferencia del universo creado por el demiurgo de Platón a partir del modelo eterno, parece creado por una excepción introducida subrepticiamente en el discurso de Timeo.

> ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello […] Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. *Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado*.[111]

[108] L. Shestov, *Apoteosis…*, p. 81.

[109] *Cfr.* L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 485.

[110] *Cfr. ibidem*, p. 129.

[111] Platón, *Timeo*, 27d-29ª, *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias* (trad. de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 1992, pp. 170-171. Las cursivas son mías.

La imposibilidad de comunicar la naturaleza del demiurgo del universo alcanza su desesperación extrema cuando este artífice no es bueno ni sabio, sino violento, prepotente, terrible por su perversidad y, desde estas enigmáticas potencias, él no recurre a ningún modelo, sino que trae a la existencia un mundo generado a partir de sus arbitrarias ideas. El mundo no es "una cierta imagen móvil de la eternidad";[112] el devenir del mundo está desasido de todo principio que le otorgue un sentido susceptible de ser descubierto y valorado por un ente cuya aparición, dotada de conciencia, él mismo propicie; el mundo es un juego azaroso que transcurre dependiente del impronunciable capricho del omnipotente, cuya consistencia se diluye al pensarlo libre. El fondo abisal de lo que acaece es lo que nadie tiene permitido pronunciar; su advenir no responde a la realización del conocimiento de un modelo eterno e inmutable; el mundo *se* crea desde un arbitrio incondicionado o, lo que es lo mismo, no se funda en nada. Esta libertad inefable es la que convoca su réplica en el ser humano que, al no temer la pasmosa ausencia de fundamento de su existencia, se atreverá, como Orfeo, a descender al infierno; o, como Pigmalión, decidirá querer la imposible conversión de una estatua en una mujer viva; o, como Don Juan, llevará su arrojo hasta dar la mano a un convidado de piedra.[113] Todos ellos desafiaron la prudencia recomendada por la razón, rehusaron inclinarse ante el deber de permanecer dentro de lo que marca la ley, y se arriesgaron a seguir los deseos y pasiones de su existencia finita y transitoria en este mundo contingente. En la dimensión metafísica de esta vida, se deshace la oposición simple: la existencia es una compleja contradicción que confunde la vida y la muerte, el cielo y el infierno.

La lucha pasional de la libertad no se puede atrapar en argumentos; a la necesidad dictaminada por el conocimiento racional sólo se puede contraponer "el irrefrenable deseo de librarse a toda costa de ella".[114] El ser apasionado por este deseo "sabe" que es imposible comunicarlo en una formulación clara y distinta para todos. Sabe, también, que su deseo no es simple afán de llevar la contraria a las costumbres. La revuelta sin concesiones de su existencia proviene de que él la experimenta abrevando en "otras fuentes", y este distinto surtidor lo libera hasta "dar rienda suelta a las pasiones, incluso en el ámbito de la metafísica".[115] En la existencia apasionada de libertad se asienta y desvaría lo que Shestov llama *la segunda dimensión del pensamiento*, dimensión en la que se nubla la pureza de la razón, y el propio pensamiento se descubre transido por estados anímicos que lo des-

---

[112] Platón, *Timeo*, 37d, 182.
[113] *Cfr.* L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, pp. 171-172.
[114] *Ibidem*, p. 252.
[115] L. Shestov, *Apoteosis…*, p. 163.

pojan de toda presunta identidad subjetiva *a priori*, y, haciéndole perder las evidencias racionales, lo arrojan al laberinto de su interioridad. Y, no obstante, quizás allí, en las desviaciones que lo apartan de los senderos seguros, derivando dentro de sí mismo, se abra una mirada alusiva a su propia extrañeza: la libertad apasionada disuelve la subjetividad al hundirse en la oscuridad desolada de su idea y, en el mismo abatimiento de la tranquilidad, el pensamiento de la libertad se desplaza en el sueño de una memoria fragmentada e inútil.

> Sólo cuando estamos a solas con nosotros mismos, bajo el impenetrable velo del misterio del ser individual (la persona empírica), nos decidimos a veces a renunciar a esos derechos y privilegios reales y aparentes que nos permiten pertenecer al mundo común a todos. Entonces se encienden ante nosotros las verdades últimas y antepenúltimas, pero nos parecen más semejantes a sueños que a verdades. Las olvidamos con facilidad, como olvidamos los sueños. Y si conseguimos de ellas un vago recuerdo, no sabemos qué hacer con él. Sí, a decir verdad, no hay nada que hacer con tales verdades.[116]

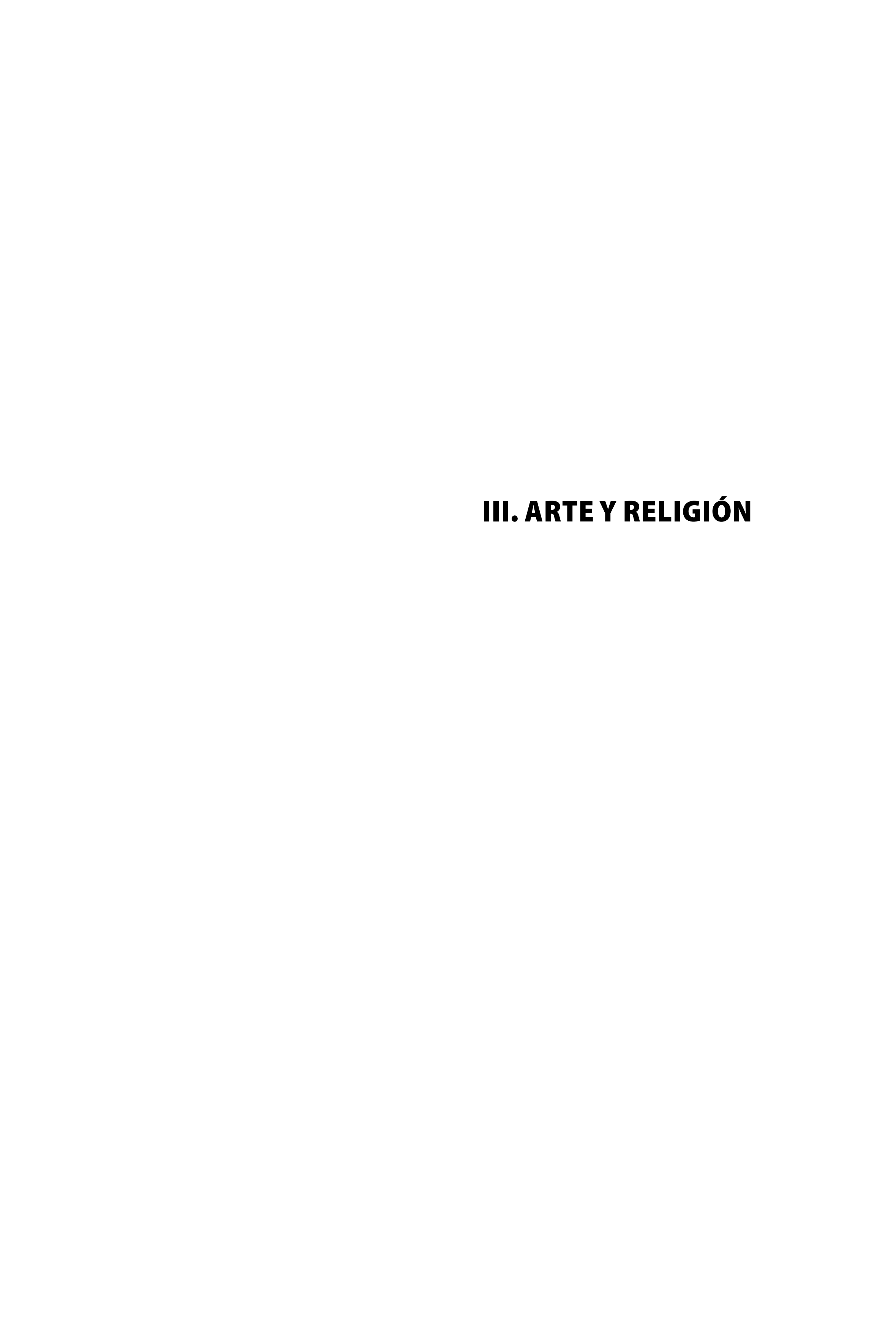
Shestov no claudicó en su deseo de, rebasando los límites de la necesidad, internarse en la espesura de las contradicciones asumiendo el no saber como búsqueda y encuentro creadores. Su lucha no es un simulacro; él no estuvo exento de sentirse presa del "grado extremo de horror que merece el epíteto de *religiosus* [religioso]"; horror que experimenta el hombre atrapado por el monstruo de la necesidad,[117] y que lo sume en el pecado de la impotencia. En este sentido, él abrió una ruta que, a pesar de su carácter estrictamente personal, fue un destello para que otros delinearan la propia.

Decidido a luchar contra los muros de la necesidad, el ser humano libre se aventura más allá de los cálculos provistos por el poder previsor de la razón. Su desafío es un conflicto, no sólo con los límites que le impone la necesidad, sino consigo mismo, y, sin temor a ser arrollado por las contradicciones, quiere lo imposible. Situado o, mejor dicho, perdido en la franja donde el pensamiento creador se resiste a recular, orientándose al azar, se subleva y emprende el viaje sin pensar en el regreso.

---

[116] L. Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. 517.

[117] *Cfr. ibidem*, p. 314.



III. ARTE Y RELIGIÓN

LA FIESTA DE LA CANDELARIA EN MÉXICO

THE FESTIVAL OF CANDELARIA IN MEXICO

Alicia María Juárez Becerri*

RESUMEN Las actividades que se llevan a cabo el Día de la Candelaria en México se dividen en dos grandes situaciones: *1)* las que acontecen en los terrenos y entornos naturales con las comunidades campesinas y *2)* las celebraciones que se hacen en el centro de México con la bendición del Niño Dios y la elaboración de los tamales. Es importante asociar esta celebración con el ciclo agrícola del maíz, el cual se basa en cuatro fechas fundamentales; una de ellas corresponde al 2 de febrero, día en que se bendicen las semillas. Con base en la interpretación del material etnográfico existente, esta celebración no pertenece del todo a la liturgia católica, aunque podrá verse que cada acontecimiento se encuentra ligado a festividades católicas. Sin embargo, se trata de un simbolismo que parte de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos y debe tomar en cuenta los procesos de larga duración, pero, al mismo tiempo, muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias.

ABSTRACT The activities carried out on Candelaria Day in Mexico are divided into two main situations: *1)* those that take place in the land and natural environments with peasant communities; and *2)* the celebrations that take place in central Mexico with the blessing of the Niño Dios and the preparation of tamales. It is important to associate this celebration with the agricultural cycle of corn, which is based on four fundamental dates; one of them corresponds to February 2, the day on which the seeds are blessed. Based on the interpretation of the ethnographic material that exists, this celebration does not belong to the Catholic liturgy at all, although it can be seen that each event is linked to Catholic festivities; however, it is a symbolism that starts from a calendrical date in the pre-Hispanic rites, although it shows local variants both in rites and in beliefs and that long-term processes must be taken into account.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Palabras clave
Semillas, ritualidad, cosmovisión, Virgen de la Candelaria, Niño Dios, comida, religiosidad popular

Keywords
Seeds, rituality, cosmovision, Virgen de la Candelaria, Niño Dios, food, popular religiosity

Las actividades del Día de la Candelaria en México se dividen en dos grandes situaciones: *1)* las que acontecen en los terrenos y entornos naturales con las comunidades campesinas y *2)* las celebraciones que se realizan en el centro de México con la bendición del Niño Dios y la comilona de los tamales.

En este artículo, comenzaré con lo que ocurre en los campos y sociedades de ascendencia indígena apegadas al conocimiento ancestral, el cual ha permitido mantener una estabilidad social y, sobre todo, cultural, a pesar de los cambios políticos, económicos, migratorios, educativos y demás, asociados a las nuevas dinámicas sociales que se han introducido en las diversas comunidades. En este sentido, la población campesina ha sabido mantener las prácticas que permiten la continuidad de la tradición agrícola mesoamericana.

Antes de centrarme en la celebración del Día de la Candelaria, hay que señalar que se asocia con el ciclo agrícola del maíz basado en cuatro fechas fundamentales: el 2 de febrero, cuando se bendicen las semillas; el 3 de mayo, día de las peticiones de lluvias en lo alto de los cerros mediante la colocación de ofrendas, incluso en los ojos de agua, cuevas, manantiales, terrenos y altares domésticos, puesto que "se abre el temporal", y se asocia con la Santa Cruz; el 15 de agosto, fecha en la que los primeros jilotes del maíz empiezan a brotar y se relaciona con el día de la Virgen de la Asunción; finalmente, el 2 de noviembre, día en que, por lo regular, se logra la cosecha, es decir, el ciclo "se cierra" y se asocia con la venida de los muertos.[1]

Como se observa, cada acontecimiento demuestra la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, el pedimento de las buenas lluvias y el brote de la planta, hasta llegar a su culminación; todos ellos están presentes en la cosmovisión mesoamericana.

En el México antiguo, con el fin de asegurar las lluvias necesarias para la agricultura en la época prehispánica, se realizaban sacrificios de niños dedicados a Tláloc durante el periodo que va del mes I *Atlcahualo* al mes IV

[1] *Cfr.* Johanna Broda, "Paisajes rituales en el Altiplano Central", *Arqueología Mexicana*, México, vol. IV, núm. 20, 1996, pp. 40-49.

Huey tozoztli, es decir, de febrero a abril. "Estos niños se identificaban con los cerros del Valle de México, se les concebía como la personificación viva de los *tepictonton* o tlaloque; los pequeños servidores de Tláloc que le ayudaban a producir las lluvias".[2]

Tales fechas se basan en ciclos climáticos y agrícolas, y mantuvieron su funcionalidad aun después de la Conquista. Con base en la interpretación del material etnográfico existente, y aunque se podrá ver que cada acontecimiento está ligado a festividades católicas, se sabe que dicha celebración no pertenece del todo a la liturgia católica, pues se trata de un simbolismo que parte de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos[3] y considera los procesos de larga duración, pero, al mismo tiempo, muestra variantes locales tanto en los ritos, como en las creencias.

Es necesario, por lo tanto, tener una visión holística, accesible y tolerante entre el mundo de la ritualidad indígena y los actos meramente católicos, que se encuentran de manera pendular entre las acciones de las comunidades. Lo anterior, no sólo en este contexto rural, sino también en las expresiones urbanas que se señalarán más adelante.

Presentación de las semillas: 2 de febrero

Mariana Castillo explica que *milpa* "significa 'lo que se siembra encima de la parcela' y la palabra viene de dos vocablos en náhuatl: *milli,* que significa 'parcela sembrada' y *pan,* que quiere decir 'encima'".[4] Entendemos la milpa como "un agrosistema que implica un conjunto de conocimientos y prácticas que se han conformado mediante procesos históricos, a través de la relación de los hombres con el entorno natural".[5] En ella, el chile, el maíz, el frijol y la calabaza tienen su nacimiento, desarrollo y floración, dando lugar a la cosecha. En general, el 2 de febrero se presentan las semillas para ser bendecidas, a fin de sembrarlas más tarde en los campos.

---

[2] J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 474.

[3] *Cfr.* J. Broda, "La etnografía de la Fiesta de la Santa Cruz", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 165-238.

[4] Mariana Castillo, "Hacer milpa, ser milpa: el maíz en México y algunas historias", 2021 [en línea], s. l., https://marviajaycome.com

[5] *Cfr.* Arturo Gómez, "La milpa y actividades agrarias: patrimonio biocultural. Estudio comparativo en la Huasteca", *Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México,* Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, s. f.

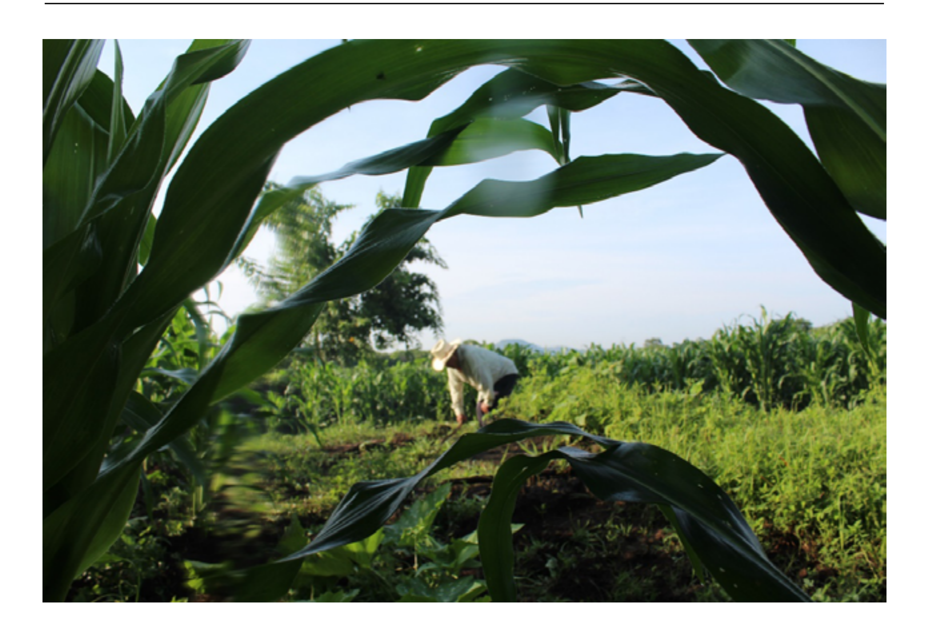


Foto 1. La milpa. Tepoztlán, Morelos. Autor: Rafael Maldonado.

Asimismo, se consideran las características anímicas, pues se dice que las semillas —básicamente, el maíz— "tienen corazón", pero aquellas semillas cultivadas transgénicamente, igual que las semillas afectadas por el uso desmedido de pesticidas y agroquímicos, carecen de él. Esta aseveración es tan auténtica como la relación que las comunidades establecen con el maíz.

La reflexión de las prácticas culturales ancestrales contenidas en la memoria comunitaria y transmitidas mediante la interacción generada por el cultivo de la milpa, en especial de la semilla primigenia, el maíz,[6] nos lleva a contextualizar la tradición del Día de la Candelaria, apegada al ciclo agrícola.

Como ejemplo, cito tres datos etnográficos que refieren ciertas actividades en torno a las semillas y que son comunes en el centro de México:

- En ciertos poblados asentados en las faldas de los volcanes, además de bendecir semillas y niños Dios, se cuelgan reliquias. Se trata de semillas, imágenes de santos, o restos de palmas benditas. Algunas se entie-

[6] *Cfr.* Alicia María Juárez Becerril, "La milpa: una sistematización de la cultura del maíz. Aproximaciones a través de los rituales de temporal", en Ramiro Gómez Arzapalo (coord.), *Complejo ideológico cultural del maíz. Una aproximación interdisciplinar*, México, Universidad Intercontinental, 2022.

rran en los cerros que, según Soledad González, en Xalatlaco "tienen el poder de defender las milpas del granizo y la tempestad 'como perros guardianes', durante la noche, cuando los ahuizotes descansan".[7]



Foto 2. Reliquias en el portón de la iglesia de Santiago Xalitzintla, Puebla.
Autora: Alicia María Juárez Becerril.

[7] Soledad González, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en J. Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 328.

- El *Atlas de alta montaña* de Arturo Montero[8] refiere datos sobre pobladores aledaños a la comunidad de Canoa, quienes hacen un ritual en febrero para la propiciación de la lluvia en la barranca de Hueytziatl. Consiste en un recorrido de tres horas para llegar a dos cuevas que se ubican en dicha barranca; de ellas, nace el agua que surte al poblado. Por ello, los lugareños llevan regalos a la montaña y los depositan dentro de esas oquedades.
- Por último, tenemos la actividad de la *Virgen de la Candelaria*, asociada con el poder de atraer la lluvia en época de secas. Tiene el atributo de conceder la fertilidad de la tierra y se le relaciona con las corrientes de agua.[9] El día de su celebración, se bendicen las semillas para la siembra en la mayoría de las comunidades campesinas.

Es necesario conocer los elementos estructurales que sostienen la cohesión social en la dinámica comunitaria, como es el caso de la ritualidad. De manera que el objetivo de esta primera parte del presente artículo fue evidenciar la importancia de los rituales del temporal llevados a cabo el 2 de febrero, donde la cosmovisión y la religiosidad son elementos fundamentales.

El Día de la Candelaria

Conocida como la fiesta de *Nuestra Señora de la Candelaria* o *Fiesta de la Candelaria*, es una celebración religiosa popular celebrada por los católicos en honor a la Virgen de la Candelaria que se apareció en Tenerife, Islas Canarias, España, a principios del siglo xv. En España, se festeja con un desfile militar ante el presidente y el rey, y la fiesta que se realiza en la Basílica de la Virgen de la Candelaria se extiende por varios días. En este día, destaca la *procesión de las candelas*, donde los fieles acompañan a la Virgen en la oscuridad de la noche iluminados sólo por candelas, mientras rezan el rosario.

El Día de la Candelaria nos remite a las candelas, las velas, la luz. Según Héctor Cuatecontzi, misionero extraordinario de la Sagrada Comunión, "ese día para los católicos lo principal es llevar velas, pues Cristo es la luz […] lo más importante es que la persona lleve su vela y los niños; la bendición es para la feligresía".[10]

---

[8] *Cfr.* Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana,* México, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2004.

[9] Alfredo Paulo Maya, "Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en J. Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 255-288.

[10] Testimonio recopilado el 28 de enero de 2022.

En México, pocos devotos relacionan la vela con la festividad de la purificación de la Virgen, pues la imagen del Niño Dios ha sustituido el acontecimiento; de hecho, la mayoría de los practicantes de esta celebración no sabe para qué son las velas. Las candelas evocan la iluminación del mundo por parte de Cristo.

La investigadora Katia Perdigón Castañeda,[11] especialista en el tema, señala que a inicios del siglo xx se conmemoraba la purificación de la Virgen Madre. Según refiere, el 2 de febrero de aquella época la protagonista era la virgen, no su hijo; por ello, se trataba de una celebración cuya parafernalia implicaba una procesión llevando sólo candelas encendidas; después, se realizaba una misa donde se bendecían tanto las velas, como los niños pequeños de las familias.

En México, la fiesta de la Candelaria ha tenido de gran arraigo. Entre los diversos estudios antropológicos y etnográficos de la celebración de la Candelaria en el país, vale la pena señalar las festividades en los siguientes lugares:

- Tlacotalpan, en el Estado de Veracruz;
- San Vicente Coyotepec, Puebla;
- Pueblo de Quitupan, y en el municipio de Villa Purificación, en la Región Costa Sur, en Jalisco;
- Santa María Ozumbilla, Tecámac y Tlapala, ambos en el Estado de México;
- Comunidad de Carrizalito, en Irapuato;
- Pueblo Nuevo, Guanajuato;
- Tecomán, en Colima.

En la Ciudad de México, tiene lugar en Xochimilco y uno de los lugares donde esta celebración involucra, además, un fuerte trabajo colectivo, es en el pueblo de La Candelaria, en Coyoacán.

En este proceso de reelaboración simbólica, la imagen de la Virgen de la Candelaria sustituyó a la diosa prehispánica Chalchiuhtlicue (la de la falda de jade), diosa de los lagos y las aguas corrientes. A ella se rendía culto al inicio del primer mes del año (Atlcuahualco) del calendario mesoamericano.[12] Velasco y Ramos señalan que, “coincidentemente, el día que marca el inicio del año en este calendario corresponde con el 2 de febrero en el calendario

[11] *Cfr.* Katia Perdigón Castañeda, *Mi Niño Dios: Un acercamiento al concepto, historia, significado y celebración del Niño Jesús para el Día de la Candelaria*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.

[12] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Pobladores del Papaloapan: biografía de una hoya,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 188-189.

Gregoriano, día en que la liturgia cristiana celebra a la Virgen de la Candelaria [...] la diosa estaba esculpida en una piedra de jade, y era sacada de su templo y conducida hasta la orilla del río; lugar en el que la sumergían por ser éste 'sustancia de su ser'".[13] Dicho acto se trasladó y asimiló al ritual católico; así, en Tlacotalpan, Veracruz, por ejemplo, se conduce a la Virgen de la Candelaria, en una procesión hasta el río.[14]

En ese mismo sentido, Velasco y Ramos comentan que "Chalchiuhtlicue garantizaba las futuras cosechas y también la conservación de la vida en caso de inundación; la Virgen María, en su advocación de la Candelaria, indicaba las condiciones climáticas futuras, y las velas bendecidas en su día protegían de los rayos a las viviendas. La deidad prehispánica era protectora de las aguas turbulentas; la Virgen cristiana de las tormentas eléctricas. Ambas se asociaban a la vida y ambas a la protección".[15] La Virgen de la Candelaria es una deidad asociada a la regulación de los aspectos meteorológicos y se le invoca el 3 de mayo, junto con otros santos y vírgenes en los momentos de las peticiones de lluvias.[16]

La fiesta patronal de la Virgen de la Candelaria es de gran trascendencia y, según el etnohistoriador Enrique Rivas,[17] también se parte de la noción de Chalchiuhtlicue para resignificar a la Virgen de la Candelaria. Por ello, la celebración patronal en el pueblo de La Candelaria, en la población de San Lorenzo, Coyoacán, es una de las más importantes de la Ciudad de México, por sus tradiciones ancestrales que se manifiestan en el colorido escenográfico, en la participación colectiva para elaborar las monumentales portadas con motivos florales, las andas, los tapetes, los arreglos florales del templo, la pirotecnia y su rica gastronomía. Los trabajos de Laura Corona de la Peña,[18] quien ha estudiado por muchos años la celebración de la Candelaria en Coyoacán, dejan ver la riqueza de las mayordomías —muchas de

[13] José Velasco Toro y Gustavo Ramos Pérez, "Agua y simbolismo de vida y muerte en el bajo Papaloapan", *Inundaciones 2005 en el estado de Veracruz,* México, Universidad Veracruzana, 2006, pp. 28-29.

[14] *Cfr.* Rosalba Quintana Bustamante, *Proceso ritual y sincretismo religioso en la fiesta de la Virgen de la Candelaria, Tlacotalpan Veracruz,* tesis de maestría en Antropología, Universidad Veracruzana, México, 2016.

[15] J. Velasco y G. Ramos, *op. cit.,* p. 29.

[16] *Cfr.* A. M. Juárez Becerril, "Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena", en Guadalupe Vargas (coord.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, México, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, 2017.

[17] Enrique Rivas Llanos, "Los tamales en la comida comunitaria del Pueblo de la Candelaria, Coyoacán", *Soy Chef,* México, Asociación Culinaria de México, 2013.

[18] *Cfr.* Laura Elena Corona de la Peña, *Pasajes de una historia. El trabajo floral en los pueblos de la Candelaria y Los Reyes Coyoacán, 1940-2011,* tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

ellas, integradas por familias originarias— que continúan encargándose de la organización de las fiestas (desde la contratación de la banda de viento, hasta el ofrecimiento de centenares de tamales y litros de atole). Llama la atención el papel de las niñas pequeñas, quienes se visten con atuendos similares a los de la Virgen, lo cual evidencia que la participación en esta festividad es amplia, diversa y comprometida a cualquier edad.

Ahora bien, dicha celebración se relaciona con los festejos del señor de la Misericordia. Durante varios días, hay toda una organización sistemática cuyo magnífico resultado se refleja en los tapetes de aserrín, las portadas, los arreglos florales, las comidas, las procesiones.[19]

Los ejemplos de la celebración de la Virgen de la Candelaria demuestran el complejo proceso ritual y el sincretismo por el que ha pasado la festividad, pues se ha transformado con el devenir del tiempo y ha incidido, a su vez, sobre las formas de mecanismos, representación y dominio que operan durante las fiestas, así como también en los procesos de reapropiación, reinterpretación y reproducción social.

Hablemos de los niños Dios

Se dice que el 2 de febrero alude al pasaje bíblico de la presentación del Niño Jesús en el templo de Jerusalén, cuarenta días después de haber nacido. Al respecto, Héctor Cuatecontzi, misionero extraordinario de la Sagrada Comunión, comenta que "también se celebra la purificación de María —la cuarentena de las mujeres que tuvieron un bebé— y por eso, se presentaban a los niños en el templo, en especial los primogénitos".[20]

En el centro de México se acostumbra vestir al Niño Dios que estuvo en el nacimiento navideño (diciembre y enero) para que, finalmente, el 2 de febrero, se le lleve a escuchar misa. Después, se coloca en un nicho, donde permanecerá el resto del año.

Que el Niño Dios esté en el nacimiento conlleva ciertas actividades significativas, pues antes de posarlo en el pesebre, se le arrulló. Se trata de un acontecimiento importante en algunas partes del país, aunque el arrullo del Niño Dios depende de la tradición. La etnohistoriadora Laura Vázquez explica que "en Oaxaca lo que se hace es que el 24 de diciembre hay una mayordomía en torno al Niño Dios. Se dice que es 'la paradita del Niño'". Se hacen pastorelas y los niños se aprenden versos. Al ser una gran festividad, se liga al 2 de febrero".[21]

[19] *Idem.*
[20] Testimonio recopilado el 28 de enero de 2022.
[21] Testimonio recopilado el 31 de enero de 2022.

Katia Perdigón afirma que no se sabe en qué momento la fiesta de la Virgen de la Candelaria fue sustituida por el niño Dios y la costumbre de "vestirlo", que parece tener antecedentes en una tradición conventual femenina.[22] Lo cierto es que los especialistas de la religión no trasmiten el propósito de vestir a la imagen, pues muchas veces queda a cargo de las familias y la comunidad a la que pertenece, movidas por sus experiencias religiosas y sus necesidades primordiales. En unos años, esta costumbre abrirá un amplio espectro de vestimentas, quizá fuera de los pedimentos establecidos.

Según la costumbre tradicional, el primer año que el Niño Dios se lleva a bendecir, se le coloca en una canasta con flores; el segundo año, se le presenta sentado en un trono. A partir del tercer año y en los subsecuentes, se le lleva de pie. Sin embargo, como refiere Héctor Cuatecontzi,[23] "la iglesia católica pide que sea vestido de blanco"; en especial, el primer año que se presenta, porque "es como su bautizo", así que debe llevar su ropón; no obstante, por "ya haber hecho el gasto se permite también de algún santo católico o incluso de la profesión de doctor".

Cada año, las familias visten a su Niño Dios de una manera diferente; los trajes de san Judas Tadeo, el Niño de Atocha o el Sagrado Corazón son clásicos y los más vendidos. La ropa se encuentra en múltiples locales de las calles de la Merced, aunque ya existe un corredor del Niño Dios en las calles de Carranza y Talavera.[24] Asimismo, ya existen catálogos en redes sociales. El precio varía según la medida del Niño; por ejemplo, el más pequeño, que puede ser de seis centímetros, cuesta alrededor de 140 pesos y uno de 45 centímetros, 350 pesos.[25]

[22] *Cfr.* K. Perdigón, *op. cit.*

[23] Testimonio recopilado el 28 de enero de 2022.

[24] Agradezco a la etnohistoriadora, la maestra Ana Laura Vázquez Martínez, que me proporcionara este dato, así como sus testimonios acerca del arrullo del Niño Dios en Oaxaca y su padrinazgo.

[25] Agradezco a Norma Hernández Ovando que me facilitara su catálogo. El catálogo cuenta con más de 30 trajes donde destacan: Niño Divino Pastor; Niño de la Sagrada Familia; Niño de la Esperanza, Fe y Trabajo; Niño de la Salud; Niño de los Milagros; Niño de la Candelaria; Niño Divino Rostro; Niño de la Bondad; Niño de la Misericordia; Niño del Bautizo; Niño de la Luz; Niño de los Siete Dones; Niño de la Abundancia; Niño de la Virtud; Niño de la Protección Divina; Niño de las Maravillas; Niño de la Sabiduría; Niño San Judas; Niño Justo Juez, Niño de la Prosperidad, Niño Divino Redentor, Santo Niño de Atocha de Plateros, Niño Salvador del Mundo; Niño Doctor de gala; Niño Mueve Corazones, Niño de la Divina Providencia; Niño de la Suerte, Niño del Perdón; Niño del Rosario, entre otros.



Foto 3. Niño Dios de 1916 vestido del Sagrado Corazón de Jesús, Ciudad de México. Autora: Alicia María Juárez Becerril.

Muchas familias se toman en serio el compromiso del padrinazgo del Niño Dios, que suele ser de tres años. Se trata de una bonita tradición que cohesiona a las familias y mantiene el fervor religioso; además, incluye grandes comilonas. Cuando se apadrina al Niño Dios, el dueño y el padrino o madrina van a oír misa, no sin antes ataviar al Niño con la vestimenta respectiva. "En Oaxaca la tradición es que cuando la madrina te entrega al Niño, te entrega una canasta con mezcal y chocolate y al final debes hacerle una comida".[26]

Hoy en día, el niño Dios se viste con ropajes de los oficios y personajes más inusuales. El ingenio de los comerciantes se nota en creaciones acordes con

[26] Testimonio recopilado el 31 de enero de 2022.

los temas polémicos de cada año, aunque también hay personas que solicitan una vestimenta diferente de la religiosa. Por ejemplo, entre otras vestimentas, pueden encontrarse las siguientes*:* Niño soldado, Niño taquero, Niño motociclista, Niño del América (equipo de futbol), Niño huachicolero, Niño Superman, Niño luchador, Niño Guasón (personaje de película), Niño Hombre Araña.

Frente a esto, las opiniones se dividen entre quienes aplauden la creatividad[27] y quienes ven eso como una falta de respeto a esta figura de la religión católica. Al respecto, tenemos algunos testimonios: "Sí me parece que es una burla a la religión. Los niños Dios se visten, ya que la indumentaria que eliges refleja lo que tu fe necesita pedir en ese momento. Si tienes un enfermo, lo vistes de doctor para que te haga el milagro, y así […] creo ésa es la idea, o al menos ésa es la idea que tenía mi mamá. Por ejemplo, ¿qué le pediría al Guasón, o al Freddy?"[28]

"Hay opiniones que se fundan en el estricto arraigo del catolicismo. Aunque algunos no creemos en la religión, venimos de hogares católicos y nos da un poco de miedo en el fondo verlo como sátira religiosa. Se tiene que respetar la manera de pensar de cada quien, y hay a quienes nos causa gracia. El humor mexicano es muy jocoso; a todo le vemos el lado divertido y burlón".[29]

Las figuras de cerámica del Niño Dios de diciembre de 2020 y 2021 que llenan las calles del centro histórico de Ciudad de México llaman la atención por el atuendo pandémico que algunos de los comerciantes idearon con la intención de crear conciencia. Se trata del Niño Covid, donde unos portan una careta, un cubrebocas y un frasco de gel hidroalcohólico. La idea es que la gente tome las medidas necesarias.

Por otro lado, también existe un Niño Dios gigante que mide cinco metros y pesa media tonelada. Se ubica en la plaza principal de la Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México, con el objetivo de brindar esperanza y salud ante la situación de Covid que ha durado más de dos años. Está hecho de acero, espuma de poliuretano y resina.[30]

Hasta este punto, podemos decir que no hay límites para la creatividad de vestimenta, que, en su mayoría, conmueve socialmente dependiendo de las necesidades que puede proporcionar la presencia del Niño Dios, o inclu-

---

[27] Incluso, hay gente que decora los muñequitos de la rosca, ya sea vistiéndolos de forma tradicional o pintándolos de personajes.

[28] Testimonio de Loatany de la Campa, recopilado el 28 de enero de 2022.

[29] Testimonio de Emmanuel Rivera, recopilado el 28 de enero de 2022.

[30] López-Dóriga, Nacional, "Niño Dios de cinco metros en Iztapalapa para resaltar la importancia de la salud", *López-Dóriga Digital*, México [en línea], https://lopezdoriga.com/nacional/nino-dios-iztapalapa-importancia-salud/

so la devoción hacia una divinidad (como el Niño Papa, el Niño San Miguel, el Niño San Juan Diego, por mencionar algunos) o el fanatismo por un personaje de moda. Ello, aunado a una compleja organización social que implica, entre otros aspectos, el padrinazgo y la elaboración de los tamales y atole, alimentos tradicionales el 2 de febrero.

Momento de cenar tamales

Éste es, prácticamente, la última parte de esta celebración, no por ello menos importante. En México, se acostumbra que quien obtuvo el niño en la rosca de reyes invita los tamales y el atole para el Día de la Candelaria. Recordemos que es una festividad ligada con la Navidad y el Día de los Santos Reyes; en este último festejo es cuando se prepara la rosca y se colocan pequeñas figuras del Niño Dios (en otros tiempos, estaban hechas de porcelana o representadas con un haba; hoy son de plástico). En caso de no querer comer rosca de pan, la gente consume cualquier alimento que tenga que ver con el maíz, por ejemplo, tacos. Por ello, algunas taquerías ofrecen rosca de tacos con Niños Dios adentro.

Pero ¿por qué tamales y atole? Good afirma la necesidad de interpretar el material etnográfico en relación con los significados simbólicos que expresan. Hablar de los significados de la comida nos remite a "una producción material, a la historia y a la continuidad social y cultural".[31] Durante el periodo prehispánico, los pueblos mesoamericanos solían comer tamales en febrero para celebrar el inicio del ciclo agrícola. Este platillo se preparaba como agradecimiento a la fertilidad de la tierra y tenía que ver con ofrendas hacia Tláloc para pedir la caída de la lluvia.

Los tamales tienen su propia historia. La chef Rosario Fernández comenta que la palabra *tamal* "deriva del náhuatl *tamalli* que significa 'envuelto'. Cabe destacar que no tiene que ser de maíz y que durante la época prehispánica estaban presentes los ingredientes de la milpa, como el chile, el maíz, el frijol y la calabaza dentro de los tamales. Los rellenos podían ser de carne de guajolote, ranas, algunas variedades de pescado, conejo o ajolote. En la actualidad, no siempre llevan masa y de cualquier manera son tamales".[32]

[31] Catherine Good, "Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua", en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 314.

[32] Agradezco a la chef Charo Fernández López —del estado de Puebla y dedicada a la cocina mexicana— la amable e interesante información que me hizo favor de compartir acerca de la historia y elaboración de los tamales. Testimonio recopilado el 28 de enero de 2022.

"Al tamal se le consideraba un platillo ritual porque también se podía ofrendar para muertos o eventos sociales […] se preparaban y se envolvían en totomoxtle, hoja a la que, comúnmente, le decimos 'hoja para tamal', que es la hoja de la mazorca seca; asimismo, se utilizaba y continúa utilizando la hoja de milpa o las hojas del elote",[33] explica la chef .

En el virreinato, "llegaron nuevos ingredientes debido al mestizaje gastronómico, donde hacen su acto triunfal la manteca y la carne de cerdo, que los hace sumamente porosos. El tamal es uno de los platillos con mayor identidad gastronómica, pues mezclan técnicas e ingredientes sincréticos de dos culturas. Posteriormente, se incorporan otras hojas para envolver, como la hoja de plátano y de platanillo […] gracias a las rutas de contacto se elabora una gran variedad de tamales".[34]



Foto 4. Elaboración de tamales en Téacatl, Chicontepec, Veracruz.
Autora: Alicia María Juárez Becerril.

Por otro lado, es interesante la manera como se cuecen los tamales, desde que se colocan en el nixtamal, hasta ir al molino, cernir y preparar la mesa para orear el polvo. Se trata de una herencia de las abuelas: "Todo tiene razón de ser; orear por la humedad para que se soporte el azúcar, si son de dulces, o para soportar el caldo, si son salados. También hay que estar contentos; no debe haber malos entendidos entre quienes van a prepararlos, porque es de los platillos más 'chiquiones'. Quien haya provocado un

[33] *Idem.*
[34] *Idem.*

disgusto debe disculparse con los tamales; unos le pegan a la olla con un cinturón o le queman venas de chile o le bailan, pero lo que funciona es la armonía entre todos".[35]

Según Mariana Castillo, periodista especializada en cultura alimentaria, "en el campo de la antropología social, los rituales son intrínsecos a las culturas; entonces, no todo tiene una explicación lógica";[36] se trata de una cosmovisión específica que también se da en el ámbito culinario. En sus reportajes, la experta ha hablado sobre mitos tamaleros de distintas regiones del país; por ejemplo, hacer una cruz de chiles de árbol y poner nopales encima de los envoltorios como amuletos para que todo salga bien. También se dice que los tamales pueden "entlacuacharse"; es decir, que no se cuecen por completo, pues quienes los elaboran "no tienen mano" o están enojados. Se hacen muñequitos de masa que se pegan a la tamalera por la parte de afuera para que no les hagan ojo; se dice, también, que "se los lleva el coyote" cuando se abandona la vaporera; para que no salgan pintos, al ponerlos a cocer, hay que decirles malas palabras y cuanta leperada conozcan; no deben estar presentes las embarazadas durante la cocción, debido a su temperatura corporal; tampoco se deben contar los tamales, pues salen menos; si uno tiene prisa o está ansioso, tampoco se cuecen.[37]

En cuanto al acto de "vestir a la tamalera", es decir, poner agua a la olla, Rosario Fernández explica que es necesario lo siguiente:

> Poner unas monedas —que deben sonar, pues significa que hay suficiente agua para la cocción— y colocar la rejilla y una cama de las hojas con las que se hace el tamal. Mucha gente acostumbra elaborar una cruz con las hojas y persignar la olla para cocer los tamales. También se 'hermosea' la tamalera [...] se trata de unos atados o amarres en las orejas. 'Hermosear' es ponerles aretes a fin de que funcionaran como 'tapones' y así no escucharan chismes ni malas vibras de los participantes en la preparación.[38]

[35] *Idem.*
[36] Mariana Castillo, "Mitos tamaleros: entre la superstición y la realidad", *Blog Sección Amarilla,* México [en línea], https://blog.seccionamarilla.com.mx/mitos-tamaleros-entre-la-supersticion-y-la-realidad/amp/
[37] *Idem.*
[38] Testimonio recopilado el 28 de enero de 2022.



Foto 5. La tamalera (olla de los tamales) con sus aretes o amarres en Tepoztlán, Morelos. Autor: Rafael Maldonado.

Existe una gran variedad de tamales, como el famoso zacahuil, de la zona de la Huasteca, los de charales, de carpa, el oaxaqueño, de mole, verde, rajas, dulce, entre otros. "Se dice que, hasta el momento, hay más de cinco mil variedades de tamales y depende la técnica de doble o una sola cocción. La base general son quinientas recetas y de ahí se derivan las modificaciones y cambios según la región o las familias. Por ello, es uno de los platillos más diversos de México".[39]

Por supuesto, todo habitante de la Ciudad de México sabe qué es una "guajolota". Sobre su origen, existen muchas versiones. Sarah del Moral nos cuenta una: "Unos ingenieros que visitaban Tulancingo en Hidalgo para instalar electricidad en épocas decembrinas, se acercaron hambrientos a un

[39] *Idem.*

puesto donde la dueña ya casi no tenía comida, así que les ofreció algo diferente con lo poco que tenía: tortas rellenas de enchiladas. A manera de broma, los ingenieros dijeron que eso era su pavo o su guajolote".[40] Años después, una joven que trabajaba en el puesto puso el primer expendio en Tulancingo de estas tortas, a las que llamó *guajolotas.* La misma Sarah del Moral refiere la versión del historiador José N. Iturriaga, quien afirma que "la guajolota nació en Puebla, pero no era un tamal dentro de un bolillo, sino un pambazo con una enchilada dentro. Por ello, el autor cree que el nombre del platillo comenzó a identificarse con un tamal y un bolillo al estar hechos de maíz, como la receta original, y que su nombre se debe, posiblemente, 'a la alimentación de los guajolotes, pues a estos animales se les da de comer maíz y de eso están hechas las enchiladas'".[41] Tal vez sea complicado saber por qué llamaron *guajolota* a la torta de tamal por primera vez, pero se trata de un término clásico en el centro de México.

Conclusiones

La religiosidad popular en México constituye una manifestación muy particular de lo sagrado. Si bien expresa actos concretos de fervor y devoción, también los hay de reciprocidad, exigencia a las divinidades, así como situaciones alternativas que se suscriben a los actos religiosos. En este sentido, se asume una religiosidad a partir de cómo la han suscrito y entendido los grupos sociales, producto del devenir histórico, su cosmovisión particular y la relación pendular con los grupos hegemónicos.

Dichas pervivencias culturales se han mantenido por varios factores que van desde la identidad y apego al territorio, hasta la similitud con los pares y la diferencia con el otro. Por ello, se puede hablar de una pluralidad de manifestaciones religiosas que, como podemos ver en el Día de la Candelaria, se concreta en múltiples festividades y ritualidades. Tanto la comida —particularmente, la elaboración de los tamales—, como la vestimenta del Niño Dios, la festividad de la Virgen de la Candelaria y la bendición de las semillas han sido procesos de reelaboración simbólica que seguirán su curso, aportando nuevos elementos y resignificando otros. Lo cierto es que todos ellos, en conjunto, de una manera holística, han dado una identidad muy particular a la celebración del 2 de febrero en México, acontecimiento que vale la pena presenciar, participar y sobre el cual reflexionar cada año.

[40] Sarah del Moral, "El origen de las guajolotas que muy pocos conocen", *Animal Gourmet,* México [en línea], https://www.animalgourmet.com/2017/05/04/el-origen-de-las-guajolotas-que-muy-pocos-conocen/

[41] *Idem.*

¿DÓNDE ESTÁS, SEÑOR, QUE NO TE *HUELO*? EL OLFATO COMO EXPERIENCIA RELIGIOSA

WHERE ARE YOU, LORD? I DON'T SMELL YOU. SMELL AS A RELIGIOUS EXPERIENCE

Andrés Gerardo Aguilar García *

Resumen Al hablar de las experiencias religiosas, comúnmente, entramos en el plano visual o auditivo o incluso en una mezcla de ambas. No obstante, trabajarlas o vivirlas desde otros sentidos —como el del olfato— también abre la posibilidad de encontrar nuevos tipos de experiencias religiosas que posibilitan aprovechar el papel de la naturaleza o, mejor dicho, de la creación. Si conocemos las representaciones de Dios mediante las imágenes de los templos, ¿será acaso posible conocer a Dios mediante los olores, percibir lo divino, lo sagrado? La mejor forma de realizar un análisis es por medio de las reflexiones que la fenomenología puede brindarnos, y más si la abordamos desde la de las religiones; el papel de la filosofía entrará en la reflexión sobre la experiencia como también del cuerpo. ¿Qué percibo cuando tengo una experiencia religiosa? Para ser más específicos, ¿qué huelo cuando tengo una experiencia religiosa? Romano Guardini, David Le Breton, Gerardus Van Der Leeuw y otras personas conformarán esta discusión y análisis para decir que sí es posible tener experiencias religiosas por medio del olfato.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Abstract Talking about religious experiences, commonly, we will enter the visual or auditory plane, even a mixture of both. However, working or living it from other senses such as smell also opens the possibility of finding new types of religious experiences that make it possible to take advantage of the role of nature, or rather of creation. If we know the representations of God through the images of the temples, will it be possible to know God through smells (perceive the divine, the sacred)? The best way to be able to carry out an analysis is through the reflections that phenomenology can offer us, and even more so if we approach it from that of religions, the role of philosophy will enter into the reflection on experience as well as on the body. What do I perceive when I have a religious experience? Being more specific, what do I smell when I have a religious experience? Romano Guardini, David Le Breton, Gerardus Van Der Leeuw and others will shape this discussion and analysis to say that religious experiences can be had through smell.

Palabras clave
Fenomenología, religión, olfato, experiencia, epifanía, Dios, creyente

Keywords
Phenomenology, religion, smell, experience, epiphany, God, believer

> Lo que dijeron los predicadores me entró por una oreja y me salió por otra, pero el olor de los fieles, y la manera como cambiaba el aspecto de las cortinas moradas conforme el sol se movía es algo que no he olvidado.
>
> *Jorge Ibargüengoitia*

Cuando hablamos de Jorge Ibargüengoitia, pensamos en sus aportes a la literatura mexicana, pero no lo concebimos como un escritor sobre fenómenos religiosos —ni es el propósito de este trabajo—. Sin embargo, el fragmento del principio de este texto, donde detalla su vivencia de la celebración del Viernes Santo en Guanajuato, me resulta interesante. Una persona devota daría explicaciones del sermón que dio el sacerdote, de cómo se sentía al ver a Cristo crucificado mientras se hacía el beso a la Cruz, sobre todo, en ese día tan solemne en el que todos los cristianos católicos están de luto.

¿Pero por qué Jorge hablaría de detalles como "el olor de los fieles"? ¿Por qué se enfocaría en esa perspectiva? ¿Por qué el olor tiene tanto peso de manera que no olvidó esa experiencia? El suceso ocurrió cuando él era niño, y tal vez la higiene no era la más adecuada al estar reunido con el resto de los fieles, posiblemente, sudando. Pero fue un momento en el que estuvo en relación con lo religioso; él estaba presente en un acto litúrgico, desde su malestar y acompañado de su nariz. Pienso en las posibilidades que puede ofrecer este sentido en los actos religiosos para vivir una experiencia de esta índole. Creo que mediante el olfato es posible inducir a una experiencia religiosa susceptible de ser interpretada por lo que puede representar. (Seguramente, mejor vivida en comparación de la que Jorge Ibargüengoitia nos comparte en su texto, sobre todo, porque era muy pequeño para trabajar hermenéutica.) Recordemos que hay inciensos, perfumes, aceites, especies, aromas, milagros, maderas, frutas, flores, hierbas, velas, y un enorme mundo de objetos con olores que están inmersos en las religiones y en las prácticas religiosas. Tenemos que reflexionar sobre este tipo de temas, detenernos un poco porque cada uno de esos aromas representan algo importante. ¿Qué será?

¿Qué tanto hemos reconsiderado nuestras vivencias religiosas? La mayoría de la gente tiene una estrecha relación con las experiencias sensoriales en su día a día: vemos películas y una enorme cantidad de fotos, probamos comidas y bebidas, escuchamos música, usamos ropa con cierta textura y tocamos superficies de diferentes materiales y demás. Estos hechos son innegables; por ello, habrá que ser puntuales cuando se tematice el sentido del olfato.

Debe haber cierto orden de ideas que facilite el entendimiento y discernimiento. En consecuencia, en primer lugar, explicitaré lo que concibo como religión, para argumentar sobre las experiencias religiosas. Después, desarrollaré lo que entiendo por *sentidos*; luego, pasaré a la fenomenología y su conjunción con la religión, sin olvidar lo que significa *símbolo* y su valor en este tema. Una vez trabajado este terreno, habrá que pensar que todos los sentidos pueden inducirnos a una experiencia religiosa, con algunos ejemplos y casos pertinentes, que tienen una explicación, puesto que significan algo. Entonces, así podremos pensar que también el sentido del olfato induce a la experiencia religiosa y que su valor de significado debe estar presente en el papel del creyente. Finalmente, presento algunos comentarios finales, ciertas cuestiones pendientes, para luego cerrar este trabajo.

¿Qué es la religión?

Este término es nuestro punto de partida. ¿Qué es o de qué se trata? Existen dos etimologías, no muy lejanas entre sí: *1) religare*, que refiere a "amarrar" o "retornar" el estrecho vínculo que hay entre el humano y la deidad (Dios)

para restaurar su estado y condición, y volver al paraíso y sanar la ruptura; mientras, *2) relegere,* que alude a volver a leer los textos Sagrados y verlos como actos; esta relectura debe ser muy cautelosa ante lo que se pueda entender e interpretar de lo que dicen los Escritos. Hay otra interpretación: *3) legere*,[1] que también puede ser un volver a seleccionar o escoger; va más del lado de la convicción y genera cambios en la persona que se refleja en su andar en la vida y en la conversión. Tanto *religar*, *releer* como *reescoger* nos dan indicios de que uno tiene que andar con cautela y prudencia ante la búsqueda de los contenidos de la fe, que sirven para consolar —uno ya cree en algo—. No hay que olvidar que la religión trata de dar respuestas a las preguntas que el hombre se ha realizado por muchos años. Por ejemplo, la vida después de la muerte, los conceptos que versan sobre lo sagrado, el misterio, la fe, el culto y demás, son preguntas y respuestas que deben ser releídas desde esa perspectiva. Una persona religiosa está consciente de ello.

Con lo anterior, nos cuestionamos ¿qué es una experiencia religiosa? Se trata de una vivencia que una persona puede comprender y de la cual, a su vez, puede dar testimonio porque presenció un momento de índole sagrado. Un momento que incluso puede ser místico; el individuo siente la cercanía con la deidad por medio de las experiencias que percibe con los sentidos. De esta manera, cuando alguien está presente en un acto religioso, debe estar atento a lo que pueda presentarse, porque la deidad estaría ahí.

¿Hoy seguimos dando testimonio de esas experiencias religiosas? Seguramente hay personas que aún comparten las experiencias que han vivido; tal es el caso de la unión a una comunidad religiosa, la escucha de las Sagradas Escrituras y del sermón, la presencia de un sacrificio como la presentación y consagración del vino y el pan, los momentos de oración y meditación, entre un sinfín de actividades. Por otro lado, en el artículo de "La religión como una dimensión de la cultura"[2], se señala el papel que posee la antropología cultural cuando se habla de la religión y se relacionan la identidad colectiva e individual; de esta forma, el factor cultural está presente en estas actividades religiosas, pues son parte de la cultura de las religiones.

¿Qué tanto sabemos releer esas experiencias religiosas? He escuchado opiniones sobre el hecho de ser mojados con agua bendita en un bautizo, consumir una hostia y vino que son el cuerpo y sangre de Cristo; son opiniones que reducen estos acontecimientos a pura materialidad y agregan que asisten a dichas actividades por mera tradición y no por convicción. Incluso llegan a demeritar el valor de los sentidos, pues los reducen a una simple percepción de estímulos que llegan del cuerpo al cerebro como reacciones químicas.

[1] *Etimología de elegir,* Elegir [en línea], http://etimologias.dechile.net/?elegir

[2] Gerardo Tunal Santiago, "La religión como una dimensión de la cultura", *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridics Sciences,* vol. 22, núm. 2, 2009.

¿Qué son los sentidos?

Anselmo Donázar abona un rico significado cuando dice que "el sentido es el único que sabe las cosas. Es la encrucijada en sombra de la sabiduría. El sentido es concreto y sutil; rico y armonioso [...] nunca dice dos veces la misma cosa".[3]

Los sentidos son nuestra primera impresión ante el mundo; cada sentido tiene sus potencialidades y enfoques cuando un órgano es estimulado; no se puede negar algo que percibimos. Las sensaciones pueden variar por las circunstancias, por el momento. El propio Aristóteles afirma que "Nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos", lo cual confirma que existe una enorme fuente del saber en los sentidos, y también una enorme posibilidad para creer y tener experiencias religiosas gracias a ellos. Porque "el hombre se percata de la vida sensorial y de la naturaleza que lo envuelve con sus inmensos y tremendos poderes".[4] Cuando estamos viviendo en el mundo, los sentidos están en juego todo el tiempo, de forma que cualquier experiencia religiosa sentida se da gracias a los órganos estimulados: sentimos porque estamos vivos y porque estamos en un mundo lleno de experiencias por percibir.

En la experiencia que tuvo Jorge Ibargüengoitia, los sentidos tuvieron mucho peso cuando percibió el olor de los fieles y el movimiento de las cortinas: el olfato y la vista estuvieron involucrados en su descripción. Sin embargo, no bastó para acercarse al acto religioso, no pudo atender a las palabras del sacerdote como palabra de Dios, ni ver a Cristo crucificado. Tal vez no tuvo una experiencia religiosa porque estuvo a distancia o en modo cauteloso para creer en ese momento y confiar en Dios. Era un pequeño que, tal vez, se desesperó por la cantidad de gente. Yo también lo comprendería a esa edad. Pero sigamos teniendo en cuenta la experiencia de su sentido del olfato. No hay que olvidarlo.

La fenomenología y los sentidos

¿Qué es y qué relación tiene con las religiones? A la primera pregunta, respondemos que la fenomenología es el estudio del *fenómeno* que se muestra ante alguien (como una manifestación/mano)[5] y que tiene por acciones la

[3] Anselmo Donázar, *La rebelión del sentido. Apuntes para una nueva teología*, Madrid, Marova, 1970, p. 12.

[4] Nathaniel Micklem, *La religión* (trad. de V. Abid y M. Hernández Barroso), México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 8.

[5] *Cfr*. Gerardus Van Der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (trad. de E. de la Peña), México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 642–643.

vivencia y la comprensión para que ese fenómeno ahora sea nombrado —es decir, reciba un nombre— y pueda darse testimonio de él. El fenómeno tiene relación con *brillar* (mostrarse), rasgo que pesa mucho en el sentido de la vista.

Cuando hablamos de la fenomenología de las religiones, nos referimos a "un intento por conocer lo que es la religión a partir del testimonio que ofrecen las casi innumerables religiones de la historia humana".[6] Esto significa que se toma en consideración el papel del creyente, del religioso que experimenta de diversas formas un suceso en su vida que lo dejará marcado. Esto no es ajeno a los temas relacionados con la cultura; pueden ser estudiados conforme se presentan o se aparecen. No obstante, hay que precisar que "fenomenología es hablar de lo que se muestra. La religión es una vivencia límite que se escapa a la mirada, una revelación que, por esencia, está escondida y sigue estándolo".[7] Por eso, se debe ser muy cauteloso al releer; vamos a poner a prueba si esa "mirada" depende de un solo sentido o sería una oportunidad para que el resto de los sentidos se involucren.

Hay otro elemento importante relacionado con la fenomenología: la *epifanía*. Se trata de una "manifestación de lo divino en [una] figura sensible".[8] En otras palabras, es una posibilidad fenomenológica que nos lleva a percibirla de diferentes maneras; para Romano Guardini, "la epifanía es captada por los ojos y los oídos y las manos del creyente; éste se encuentra, en efecto, bautizado y en él ha comenzado ya a formarse el hombre nuevo".[9] De ahí se colige que no habría epifanía sin los sentidos, porque no existiría una manifestación en figuras sensibles. Guardini destaca la importancia de los sentidos de la vista, el oído y el tacto, porque son los que mayor peso tienen en la tradición, cultura e historia de los sentidos y porque tienen mayor relevancia en los actos religiosos tradicionales. Incluso, hay una estrecha relación entre los conceptos de *epifanía* y *fenómeno* cuando algo se aparece, pues el brillo es captado por los ojos mortales. Veamos un ejemplo de este caso.

La vista

La experiencia religiosa no puede surgir si los sentidos no están en el tablero de juego. Cuando algo epifánico se presenta, tendría que adaptarse a "las necesidades y posibilidades de la vida diaria de nuestra realidad".[10] Tal es el

[6] Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión,* Madrid, Cristiandad, 1978, p. 14.

[7] G. Van Der Leeuw, *op. cit.,* p. 652.

[8] Romano Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso, milagro y signo,* Madrid, Cristiandad, 1965, p. 51.

[9] *Ibidem,* p. 68.

[10] *Ibidem,* p. 59.

caso del milagro que hizo Jesús cuando sanó a un ciego de nacimiento. Se acercó a éste, preparó una mezcla de barro y la untó en los ojos del invidente para después ordenarle que los lavara. Después de que el ciego se lavó los ojos, vio. Jesús fue llevado ante los fariseos y no le creyeron lo que pasó, por lo cual fue en busca del que fuera ciego y le pregunta si cree; el ciego afirma que cree en él. El ciego tuvo una experiencia religiosa cuando se le apareció la luz por primera vez; después de lavarse el rostro, se le apareció un mundo que podía percibir con la vista, gracias a un milagro, porque también se le apareció la luz de Cristo. La luz tiene un gran simbolismo, porque Jesús dijo a sus apóstoles: "Mientras es de día, tenemos que hacer la obra del que me ha enviado [...] mientras estoy en el mundo, soy la luz del mundo" (*Jn,* 9). La epifanía también es una luz que se hace presente en los hombres, se revela ante los que confían en él; la luz es un símbolo tanto de sabiduría como también de Jesús, el hijo de Dios. Uno podría imaginarse que la ceguera del hombre del relato había estado desde nacimiento, y de repente surgió un estímulo que excitó a los ojos con la luz: cualquiera que hubiera presenciado esto se habría emocionado y habría creído en quien iluminó al invidente.

Tal fue el caso de la vista: el ciego estuvo cerca de Dios. Si eso surgió con un sentido, es posible que todos los sentidos nos induzcan a una experiencia religiosa, porque es la única forma en la que conoceríamos y experimentaríamos el mundo y los fenómenos religiosos. Los solos conceptos serían insuficientes para la vivencia y la fe no se desarrollaría fácilmente. "Los órganos están ahí; lo que se necesita es conocerlos, cultivarlos y ejercitarlos",[11] de manera que estén capacitados y educados para percibir los fenómenos considerados religiosos o que tienen peso en una comunidad de creyentes, significado en su cultura. Guardini decía que "el ojo contempla la figura referida a la luz; es decir, contempla la esencia y el sentido";[12] así como el ciego logró percibir la luz de Cristo, uno también puede percibir fenómenos religiosos con la vista cuando presencia un milagro y la evidencia es visible ante los ojos. Me refiero a ver algún rito religioso, como las misas o el arte sacro que nos acerca a lo divino, los cuadros y las pinturas o la inmensidad de una iglesia, que genera un ambiente y espacio adecuado para estar cerca de Dios. Cada uno tendría que estar atento ante lo que pueda presentarse ante los ojos, como las apariciones —existen diversos testimonios a lo largo de la historia de las religiones—. Para los católicos, las de la Virgen María son las más famosas. La Virgen se muestra ante un creyente de manera que éste, de forma humilde y obediente, no duda de lo que sus ojos perciben, pero sí es muy cauteloso ante lo que sus ojos están posibilita-

[11] R. Guardini, *op. cit.*, p. 75.
[12] *Ibidem*, p. 64.

dos a percibir. Del mismo modo, la vista reconoce la simbología que culturalmente tiene una cruz; no decimos que es una simple "t", sino que refiere a la religión cristiana. La imagen muestra a los ojos el significado.

El oído

"No oímos sólo sonidos y ruidos, sino palabras, es decir, figuras de sentido que poseen un significado. Oímos el sentido que en ellas resuena."[13]

Por el sentido del oído se escuchan los sermones y la Palabra de Dios; incluso cuando leemos en silencio, hay una voz que repite las palabras que vemos, de manera que se escucha la lectura de las Santas Escrituras, la palabra de Dios, que percibimos como aquellas ovejas que escuchan una voz y están atentas ante ella. Cada palabra que se dice, recita o canta tiene un significado; en el caso de lo religioso, tal significado amerita ser interpretado porque apela al creyente. Además de los cánticos, himnos y salmos que se recitan como una forma de oración, el oído percibe ritmo y armonía. No olvidemos que también en la naturaleza puede mostrarse una voz que clama en el desierto, y por nada se debe ignorar.

El tacto

Las obras, el tacto o "la mano [...] no es tan sólo un instrumento de asentimiento y de lucha, sino también un instrumento de "aprehensión", y esto también refiere al "conocimiento"; porque lo que se aparece toma forma de manifestaciones. Con el tacto se suscitan actos que sirven para tomar en consideración las obras de misericordia, porque uno está en contacto con la otra persona y también está en contacto con Dios al realizar estos actos.

El gusto

En cuanto al gusto, hallamos el manejo de dietas en un sentido general. También, en algunas religiones, encontramos la prohibición de ciertos alimentos y el consumo de la propiedad deidad, es decir, el Cuerpo y la Sangre de Cristo, que son alimento divino y no deben considerarse como cualquier otro producto alimentario. Incluso los alimentos tienen su propio significado, pero no es éste el espacio para abordarlos y profundizar en él.

[13] *Ibidem,* pp. 64–65.

El olfato

Llegamos al olfato, el último de los sentidos en esta lista. Y aquí surge la pregunta: ¿cuál es la experiencia religiosa cuando uno huele? ¿Por qué olí eso?

El sociólogo y antropólogo David Le Breton nos explica: "al hombre occidental no le falta por cierto olfato, sino más bien la posibilidad de hablar sin avergonzarse de lo que huele, de dejar correr los recuerdos; también le falta vocabulario adecuado para dar una mejor organización a su cultura olfativa".[14] Guardini y Donázar no especifican sobre este sentido; no es que no se hayan atrevido. Guardini esperaba que surgiera material nuevo para las formas de percibir los fenómenos religiosos,[15] como el caso del olfato. Le Breton afirma que el hombre muestra cierta distancia en lo relativo a este sentido, de manera que queda un tanto olvidado y las experiencias en las que interviene no son muy trabajadas. Agrega que "la antropología de los sentidos se apoya en la idea de que las percepciones sensoriales no surgen de una fisiología, sino ante todo de una orientación cultural que deja un margen a la sensibilidad individual. Las percepciones sensoriales forman un prisma de significados en el mundo, son modeladas por la educación y se ponen en juego, según la historia personal".[16]

De acuerdo con lo anterior, la forma por medio de la cual percibimos no sólo parte de lo biológico, sino también de lo cultural; en otras palabras, es aprendida. En el plano religioso hay mucho material que explorar. "El cristianismo prolonga parcialmente en sus cultos y sus ceremonias la pasión por el perfume y los aromas surgidos en la Antigüedad [...] los perfumes, las especias, las plantas aromáticas o los ungüentos ocupan un lugar esencial".[17] ¿Por qué? ¿Qué tienen los olores que sean tan llamativos para las religiones? ¿Qué se nos aparece para inducir una experiencia religiosa? Porque la mayoría de los olores son como la propia vida, de forma que, si no captamos dichos aromas en su momento, los perderemos; las experiencias religiosas también pueden pasar inadvertidas. Si no queremos ver, mejor olamos aquello que parece distinto en un momento consagrado, religioso o de atención; además, los aromas han tenido simbolismos y presencia en las religiones.

El incienso es un elemento aromático fundamental en religiones, como en las prehispánicas. También lo usan en forma de varitas y como ofrenda

---

[14] David Le Breton, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos* (trad. de Heber Cardoso), Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 199.

[15] R. Guardini, *op. cit.*, p. 71.

[16] D. Le Breton, *op. cit.*, p. 13.

[17] R. Guardini, *op. cit.*, p. 231.

para los dioses con el uso de un copal, en los templos budistas y en las prácticas de yoga. Para venerar al hijo de Dios en su Epifanía, se le regaló incienso y también mirra, que tiene un toque de aroma especial. En algunas ceremonias religiosas —como en las misas o en las procesiones—, ambos productos aún son utilizados para adorar a Dios.

En una cápsula-documental de la perfumería Dior, se destaca la importancia del sándalo que se usa para la fórmula de uno de sus perfumes, y también su valor en la religión de un pueblo del sur de Sri Lanka:

> At Dior, its use is most prevalent in *J'adore*. It meshes extremely well with floral notes, because it's a very dense scent, meaning that it takes a long time to evaporate and, in addition, that gives it a certain fullness. As we see through its use in religion as an offering to the gods, it obviously has a certain mystical air about it, quite similar to incense, for example. And I think this has an unconscious effect on the mind, and on how the scent is perceived.[18]

Cuando es usado en perfume o esencia, la madera del sándalo es duradera y sus suaves fragancias penetran sutilmente por la nariz. En lo religioso, es una ofrenda para los dioses, que establece un ambiente místico en el aire. Es interesante que los aromas puedan propiciar un estado solemne que posibilite una experiencia con lo religioso.

¿Cómo se nos aparecen estos aromas? ¿Cuál es la experiencia? Por ejemplo, cuando el incensario está prendido, suelta una cantidad de humo con cierto aroma que es esparcido con el andar de la procesión; llega a todos los fieles presentes, está prendido en un lugar estratégico que favorece su difusión con las corrientes de aire. Cuando decimos que huele muy bien, materializamos este aroma, pero olvidamos su verdadero sentido de adoración, solemnidad y ofrenda. En este texto es el significado que le atribuimos. Porque estos aromas tienen sus propios significados; tienen su propio lenguaje que puede ser entendido desde la nariz y evocado con nuestras palabras.

Carbones vegetales, aceites de maderas o de animales, con miel, frutas secas o flores son los aromas que nos enlazan con Dios. El aroma se esparce por todo el recinto de arriba y hacia abajo, de izquierda a derecha: todo el lugar es consagrado. El aroma del incienso asciende a los cielos; la búsqueda de unión entre Dios y el hombre está en juego porque funge como un tranquilizante, aroma de santidad.

[18] Un ejemplo de ello podría ser la utilización de sándalo para algunas ceremonias o rituales. En el video/documental titulado *The Quest for Essences–Sandalwood*, Dior Parfums deja ver la importancia de esta madera en varios aspectos, incluido el religioso. *Vid. The Quest for Essences–Sandalwood,* François Demachy, 3 de mayo de 2020. Disponible en https://www.facebook.com/watch/?v=2578332975742068

Si mi experiencia cuenta, la comparto: de pequeño me tocaba preparar el incensario; prender el fuego y mantenerlo vivo durante la ceremonia era una actividad complicada, casi un ritual. Cuando el incienso empezaba a quemarse, yo percibía serenidad y cercanía con Dios, de tal manera que incluso al oler incienso en otro lugar que no fuera la iglesia sabía que Dios estaba presente. El vínculo entre mi nariz y Dios se estrechaba, podía releerlo en el lenguaje de la nariz, que posee símbolos alusivos a las religiones. Además, daba crédito y fe a que las cosas, cuando tienen cierto calor y temperatura, liberan un olor intensificado.

Aceites y perfumes

Los aceites y perfumes también son fuente de inspiración y divinidad. “Los perfumes desbordan su materialidad; su significado es ante todo metafísico, elevan el alma hacia Dios, hacia la contemplación de las cosas celestiales”.[19] Los objetos materiales, cuando son consumidos, liberan su aroma y quedan en un ambiente más metafísico que material (incluso de moléculas): metafísicos como fundamentales. Hay un suceso interesante en el Evangelio de Juan cuando María Magdalena unta perfume a Jesús en su cena de Betania. Después de que un discípulo la regaña por hacerlo, Jesús dice lo siguiente: “Déjala, pues lo tenía reservado para el día de mi entierro [Los aceites y perfumes, en la religión, también tienen un importante peso muy en lo funerario] A los pobres los tienen siempre con ustedes, pero a mí no me tendrán siempre”. Jesús se deja poner el perfume porque tenía poco tiempo, igual que los aromas porque todos perecen poco a poco —la vida es efímera y el aroma se disipa—. Por otra parte, además de que los perfumes simbolizaban pureza, riqueza y divinidad, en el Antiguo Egipto se empleaban para embalsamar los cadáveres de los faraones con perfumes, sales y cremas. Y es al usar aromas especiales en sus restos, cuando los reyes de Egipto eran reconocidos como divinidad en la Tierra. En la sociedad de esa época —e incluso hoy en nuestros tiempos—, los aromas simbolizaban un papel fundamental.

Los creyentes somos ungidos con aceite en el bautizo, en la comunión, en la confirmación y en la unción de los enfermos. En cada uno de esos momentos, hay aromas específicos que aluden a algo: ser tocados por Dios, la confirmación de los votos y demás. Los aceites tienen un aroma fuerte, por lo que, al impregnarse en la piel, tendrán una duración más extensa. Ser ungido es entrar a una fe, afirmarla, si bien también se empleaban para curar, para restaurar la salud. ¿Dónde se aparece Dios aquí? Cristo era el ungido. El sacramento dura toda la vida, pero el aceite se disipa poco a poco, como

[19] D. Le Breton, *op. cit.*, p. 231.

su aroma, lo que nos recuerda que tarde o temprano también, como el aroma, nos iremos. Los aceites elevan nuestro espíritu por medio del aroma.

El sacerdote que oficia cualquier sacramento funge como figura de Cristo; en otras palabras, es Cristo quien me unge con los aceites y perfumes, igual que María Magdalena lo hizo con Él. La relación entre Dios y yo es más personal cuando Él me unge con sus aceites. A lo largo de la historia de los sacramentos, siempre ha sido Él quien se nos muestra en la figura del sacerdote. Una persona específica tendrá esa función simbólica en nuestro plano terrenal para el servicio de lo divino. El testimonio de los ungidos es suficiente para entender el fuerte vínculo. Esa experiencia nunca se vivirá de la misma forma, porque la experiencia cambia; puede intensificarse o debilitarse, pues los sentidos no dicen lo mismo varias veces.

Madera, velas, rosarios…

Hay otros artículos que también tienen un aroma tan especial que generan un ambiente propicio para una experiencia religiosa. Por ejemplo, la madera, las velas, los rosarios. Al entrar a las viejas iglesias del centro de cualquier ciudad, puede percibirse un aroma diferente del de afuera: rosas, aceites, flores, miel, hierbas, especies aromáticas y otras fragancias que incentivan nuestra experiencia religiosa. Nos preparan para un momento solemne.

El aroma de la Virgen y los santos

Por último, los aromas también están presentes en la Virgen y en los santos. “La Virgen desprende un maravilloso olor celestial que ni siquiera las plantas aromáticas pueden atenuar en el momento de su muerte. Los ángeles dispensan un suave olor a los mártires o a los santos, a los que se les aparecen”.[20]

Hace más de dos años, tuve una vivencia extraña: misteriosamente mi casa olía a rosas, sutiles y amables; el perfume predominaba en el espacio, a pesar de que dentro de mi casa no tenía ese tipo de flor. Esto ocurrió después de un intento de robo la noche anterior. No necesité explicación científica alguna, porque se trataba de un acto de fe: algunos allegados me comentaron que la Virgen expidió ese aroma para proteger a mi familia. Se dice que “los olores de los santos prefiguran en el paraíso”.[21] Ese olor era místico; si así huele el paraíso, ojalá me sea permitido olerlo más adelante con mi propia nariz. Comprender aquel suceso me despierta la iniciativa de dar testimonio de fe. No hubo necesidad de ver cara a cara a la Virgen,

[20] *Ibidem,* p. 232.
[21] *Ibidem*, p. 243.

pues el aroma fue lo que se hizo presente en el momento; fue un fenómeno religioso que me hizo releer mi relación con Dios. Además, hay casos de santos cuyo olor después de morir es tan hermoso e incorruptible: es el olor al paraíso que tanto esperamos. Al menos tenemos esa pequeña probadita olfativa aquí en el mundo.

El símbolo olfativo en este relato implica al objeto y al signo; en el plano religioso católico, el aroma de rosas significa a la Virgen María, lo cual no quiere decir que siempre que huela a rosas se aparecerá la Virgen o que estamos llamándola de esa forma: el fenómeno pertenece al plano misterioso. El signo será el aroma y su símbolo radica en la presencia de María; desde el punto de vista cultural, así se ha interpretado. En cuanto al incienso, hay muchas imágenes que nos vienen a la mente como, por ejemplo, un polvo morado con piedras amarillas, o en otros formatos, como en varillas. Sin embargo, lo que este aroma simboliza va más allá de lo material, asciende de la tierra a los cielos, consagra el espacio. Las imágenes abarcan varios sentidos, pero nosotros atribuimos su significado cultural por nuestras propias experiencias religiosas. Las dotamos de existencia porque se nos presentan y las vivimos.

Conclusión

Con cualquiera de los sentidos se puede religar y releer sobre lo divino, es decir, relacionarnos con Dios. Me atrevo a decir que es necesario *reodorear* aromas y esencias que deben ser olidas varias veces para educar el olfato y para aprovecharlo en aquellos fenómenos religiosos inaccesibles para el resto de los sentidos ¿De qué otra manera podemos buscar a Dios si no lo vemos físicamente? Tal vez oliendo los rastros que nos presentan.

¿Dónde estás, Señor, que no te huelo? La búsqueda de Él debe ser cautelosa; tal vez no puedas verlo, pero al menos sí puedes percibir los fenómenos que nos presenta en forma de olores sagrados, y los olores que hay de su Creación: el fresco de los bosques, la sal de sus mares, el *petricor* de la lluvia. De esta manera, el olfato puede inducir a una experiencia religiosa. También hay que estar cautelosos, pues nunca se sabe cuándo puede surgir un olor tan sutil como las rosas o intenso como el incienso de las iglesias; además, interpretarlos será nuestro trabajo. Esos aromas sagrados pueden manifestarse, pero pasarán por alto si no sabemos los símbolos que se nos presentaban. Jorge Ibargüengoitia no olvidó el olor de aquellos feligreses.

¿Y nosotros qué cosas *reodoreamos* que tengan relación con lo religioso? La vivencia, la comprensión y el testimonio que uno tenga como creyente es fundamental para fortalecer el sentido del olfato que percibe lo esencial de las cosas y nos eleva hacia Dios. Sigamos oliendo, uno nunca sabe cuándo pueda aparecer algo; sigamos leyendo los símbolos que se nos presentan intempestiva o culturalmente.

NATIVITAS, DE VUELTA AL MISTERIO

NATIVITAS, BACK TO THE MYSTERY

Mary Carmen Garduño Rodríguez*

RESUMEN En este artículo se trata de rastrear las raíces que guarda la Navidad con la actitud religiosa, puesto que, antes de ser un evento anual y filantrópico, está esencialmente emparentado con la tradición del cristianismo, y puede realizarse un estudio a partir de las categorías que teóricos de las religiones han propuesto. Lo anterior tomará como punto de partida metodológico tratar de ser fieles, dentro de lo posible, a la precisión etimológica —un tanto evidente— que resuena en la palabra que da nombre a esta festividad: la *nativitas,* "nacimiento". Afortunadamente, las referencias dentro de la tradición son abundantes y nos llegan de un buen número de filósofos de varias épocas y credos, aportándonos una revisión, si bien preliminar, al menos cernida a la terminología y al estudio con que las fiestas religiosas pueden ser diferenciadas y comprendidas. Como estudio de caso, la Navidad abre la posibilidad de retomar el vínculo con el Fin de Año, celebración en la cual distintas religiones primitivas mantuvieron atinadamente cierto tipo de expresiones —como las antífonas—, es decir, la creación y abolición del tiempo, elementos que, necesariamente contradictorios, se presentan cargados del carácter de lo tremendo. Además, el estudio de la *nativitas* trae a juego la confrontación terminológica que suscitó el cristianismo en la tradición griega, al tratar de explicar el misterio de la encarnación en términos helenos, y la sensación de rechazo que parece serle tan esencial a esta festividad.

* Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Abstract In this article we will try to trace the antecedents of Christmas with the religious attitude, because, before being an annual and philanthropic event, it is essentially related to the tradition of Christianity and it is necessary to study it from the categories that theorists of religions have proposed. This article will take as a methodological starting point to try to stick, as far as possible, to the etymological precision -somewhat evident- that resonates in the word that gives its name to this festivity, *nativitas*, birth. Fortunately, the references within the tradition are abundant and come to us from a good number of philosophers of various periods and creeds, providing us with a review, if preliminary, at least sifted to the terminology and study with which religious festivals can be differentiated and understood. Thus, as a case study, Christmas opens the possibility of taking up again the relationship with the New Year's Eve that different primitive religions maintained, the success in certain types of expressions —such as the antiphons—, the creation and abolition of time and the elements that, necessarily contradictory, present themselves charged with the character of the tremendous. Furthermore, the study of the *Nativitas* brings into play the terminological confrontation that Christianity provoked in the Greek tradition, when trying to explain the mystery of the incarnation in Hellenic terms, and the sense of rejection that seems to be essential to this festivity.

Palabras clave:
Navidad, misterio, *Nativitas*, nacimiento, encarnación, tremendo, solemnidad

Keywords:
Christmas, mystery, nativity, birth, incarnation, tremendous, solemnity

¿Por qué al principio escogió el Señor
unos pocos que no eran ni nobles,
ni sabios, ni elegantes,
teniendo ante sus ojos tal muchedumbre
(que en comparación de esos pocos era escasa,
pero llena en su género de ricos,
nobles, doctos, sabios)
a la que atrajo más tarde?
San Agustín

Los meses que preceden al fin de año están impregnados de un espíritu singular. Sin duda, son fechas en las que irremediablemente brota un sentimiento solemne que nos lleva a la retrospección y que llega a todo el mundo, muy a pesar de sus diferencias religiosas o políticas. Este tipo de manifestaciones tiene muy poco tiempo que se ha tratado de comprender fuera del ámbito religioso, el cual se ha querido ver desplazado por un interés meramente 'moral', si no es que económico. A pesar de ello, el Año Nuevo es uno de los eventos marcadamente religiosos a lo largo de la historia. Esa es la insistencia de expertos en el tema. En *El mito del eterno retorno,* Mircea Eliade recuerda que "en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas (*cfr.* purgas, ayunos, confesión de los pecados y demás, al consumir la nueva cosecha) y de la regeneración periódica de la vida".[1]

En todas las culturas, desde las más recientes hasta las más milenarias, encontramos un constante ánimo religioso que concibe un fin y un comienzo del periodo temporal. Se va de la mano de los ritmos biocósmicos y, desde luego, se da paso a purificaciones y procesos de regeneración. Cabe mencionar que en las diversas culturas se repiten distintos procesos espirituales que hoy en día, al menos en la grandes ciudades,[2] parecen haberse dejado de lado: las purgas, ayunos, confesión y demás.

Eliade da otra pista importante. Su estudio muestra la manera en que el fin e inicio de año está marcado por la significación de los muertos: "Observemos ya que las creencias, casi universalmente difundidas, según las cuales los muertos vuelven junto a sus familias (y a menudo vuelven como 'muertos-vivos') en los alrededores del Año Nuevo (en los doce días que separan Nochebuena de la Epifanía), denotan la esperanza de que en ese momento mítico en que el mundo es aniquilado y creado, es posible la abolición del tiempo".[3]

El cristianismo[4] está incluido en las religiones que entrelazan la tradición de los muertos con el Año Nuevo y la Nochebuena: abre un tiempo

[1] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno,* Madrid, Alianza, 2015, p. 67.

[2] Peter L. Berger en su texto *El dosel sagrado,* Buenos Aires, Amorrortu, 1969, menciona la diferencia que existe entre la persistencia de prácticas religiosas en zonas rurales y la progresiva secularización que se desató en las zonas urbanas a partir del avance de la economía moderna del capitalismo industrial.

[3] *Ibidem,* p. 78.

[4] Hay que precisar que no todo el cristianismo fomenta la intercesión de los santos y de las almas de los muertos, puesto que el protestantismo abolió la oración por los muertos en un intento de reformar las vías de contacto con lo sobrenatural, intento que, a juicio de algunos, resultó una reducción del ámbito de lo sagrado. *Vid. ibidem,* p. 138.

religioso[5] en el que éste se muestra como un elemento creado y que, por lo tanto, es posible llevar a su abolición. No obstante, si recordamos que el cristianismo tiene fechas específicas para la conmemoración de los muertos —la conmemoración de los mártires durante el año y en el caso de México, incluso, contamos con una celebración: el 2 de noviembre—, veremos que los últimos meses del año no están profundamente marcados por el recuerdo de los difuntos y pronto llegaremos al hecho de que los cristianos se refieren a algo muy en específico cuando se acerca esta temporada.

Puesto que no sólo se habla de finalizar un año ni sólo de conmemorar a los muertos, será mejor considerar que la fiesta religiosa que más marca los últimos meses, al menos en los países occidentales, es la de *nativitas*. Edith Stein hace una magnífica descripción del espíritu que incluso en los rincones más insospechados con estos motivos nace cada año: "aquellos que no comparten nuestra fe y aún los no creyentes, para los cuales la vieja historia del Niño de Belén carece de significado, se preparan para esta festividad y discurren modos y maneras de encender aquí y allá un rayo de felicidad. Es como si desde semanas y meses atrás un cálido torrente de amor se desbordase sobre la tierra. Una fiesta de amor y alegría; esto es la estrella hacia la cual marchamos todos en los primeros meses de invierno".[6]

El punto central de la Noche Buena y la Navidad es la historia bíblica del nacimiento de Jesús. Esa historia que desde pequeños escuchamos y guardamos en el corazón con un sentimiento muy religioso, y que incluso si no somos creyentes nos vemos arrastrados, como menciona Stein, por esta solemnidad los primeros meses de invierno. Tal vez el recuerdo queda fijo a causa de los adornos en casa, los olores de temporada y las comidas, a causa de los nacimientos caseros y, sin duda, también a causa de las liturgias.

Como en ocasiones se olvida, la Navidad no es simplemente tener buenos deseos, ni tampoco es el hecho de reunirse a festejar y cenar. De hecho, si atendemos al motivo misterioso —incluso la etimología nos lo regala— veremos que no hay rastro de que la Navidad sea ocasión para los discursos de la buena voluntad de las personas, ni para la supuesta paz mundial y, con esto, la ayuda al prójimo tampoco equivale al sentimiento navideño. Para acercarnos a él, contamos con las menciones de Stein sobre algunas antífonas que resuenan por estas fechas:

[5] Aunque Mircea Eliade usa el término de *mítico*, hay que considerar que el carácter intemporal que le corresponde no es compatible con el tiempo histórico que se puede datar en el caso del cristianismo. Por esta razón, creemos más pertinente hablar de un tiempo "religioso". *Vid.* Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret,* Madrid, La esfera de los libros, 2007, p. 13.

[6] Edith Stein, "El misterio de la nochebuena", *Caminos del silencio interior*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, p. 43.

> Desde el 17 hasta el 24 de diciembre resuenan las solemnes antífonas "Oh" del *Magnificat* (¡Oh Sabiduría!, ¡Oh Adonai!, ¡Oh Raíz de Jesé!, ¡Oh Llave de David!, ¡Oh Amanecer!, ¡Oh Rey de los pueblos!) llamando cada vez más fervientes y ansiosas: "¡Ven a salvarnos!" Cada vez más prometedor resuena también el "He aquí que todo se ha cumplido" (en el último domingo de Adviento); y finalmente: "Hoy veréis que el Señor se acerca y mañana contemplaréis su grandeza.[7]

El espíritu navideño tiene que ver con la espera de un momento crucial. Como lo dejan ver las antífonas citadas, hay en ellas un sentimiento que clama y que se siente lleno del espíritu religioso que reconoce una adherencia absoluta frente a lo Santo: "¡Ven a salvarnos!" Más allá de los buenos deseos, la Navidad inflama a los creyentes en las promesas que se hacen patentes en estas festividades, desde la esperanza del Adviento hasta el hecho fehaciente del nacimiento. Sin duda, hay una renovación del tiempo y abolición de él, como apunta Eliade, pero también de la fe que se ha alimentado durante todo este año y que resuena en las antífonas que nos recuerda Stein. En esta clave, también Heidegger, en uno de sus escritos sobre su infancia, justamente llamado *El misterio del campanario,* recuerda con peculiar entraña las campanadas de la madrugada de Navidad y la manera en que, durante todo el año, este día era motivo de espera a causa de "lo otro, lo singular y lo distinto de la casa [del sacristán, su padre] lo desacostumbrado del instante, la espera del sonar de las campanas y la expectación misma de la fiesta".[8]

Las antífonas que recuerda Stein también tienen el aspecto tremendo que, como bien ha indicado Rudolf Otto, es parte del sentimiento de lo numinoso. Es un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado puede inspirar,[9] porque no se trata de un nacimiento cualquiera, sino de la irrupción de lo santo en la historia humana. En este sentido, podemos reconocer en la Navidad:

> Ese carácter propio de lo que desasosiega y amedrenta, que se completa y perfecciona en su sublimidad o se esquematiza en ella. Y este componente sentimental tampoco desaparece en el estadio más alto, la pura creencia en Dios, ni ha menester que desaparezca; solamente se apacigua y ennoblece. Aquel estremecimiento primario vuelve a repetirse en la forma infinitamente ennoblecida de un temblor y enmudecimiento del espíritu, que llega hasta

[7] *Ibidem,* p. 44.

[8] Martin Heidegger, "El misterio del Campanario"*, Diálogo Filosófico,* Madrid, vol. 5, núm. 14, 1989, pp. 156-164.

[9] Rudolf Otto, *Lo santo,* Madrid, Alianza, 1996, p. 25.

> sus últimas raíces. Aun en el culto cristiano se apodera del ánimo, con la mayor violencia, en las palabras "santo, santo, santo". [10]

El carácter propio de lo tremendo explica la razón de que las fechas navideñas sean muy solemnes. Tienen sus liturgias propias y, aunque se remitan a un hecho que tiene más de dos mil años, ponen al creyente frente al acontecimiento más importante de la historia humana, en el que bien cabe el temblor y el enmudecimiento del espíritu. Hay que recordar que, debido a que el cristianismo tiene una historia de la salvación precisa, es comprensible que en cada una de sus festividades se encuentre ante esa creencia pura en el Dios que, no obstante, se ha revelado como tres personas. De ahí que, aunque la ceremonia sea entorno al nacimiento del niño Jesús, comprendamos que reiteradamente este mismo acontecimiento es para los cristianos la revelación de Dios mismo, es decir, del motivo central del estremecimiento religioso.

Otro aspecto muy importante de estas fiestas son las imágenes que presenta. Un tierno niño que ha nacido en un lugar de Belén. Los que han podido ver a un niño recién nacido recordarán muy bien ese espíritu que inunda la habitación: todo se hace con mucha paciencia y cuidado, todos se congregan para recibir a la nueva vida que ha llegado y frente a la que, como bien apunta Hannah Arendt, estamos ante un "nuevo comienzo" que se deja sentir en el mundo y que incluso funda, a consideración de la filósofa, toda actividad política.[11] Ahora bien, el hecho del nacimiento, que cobra un valor tan fundamental para Arendt, es el evento que la Natividad trastoca y confiere no un proceder político, sino uno religioso de mayor profundidad y asombro. Por este motivo, Stein apuntala el posible significado de la *nativitas*: "frente a la luz que ha venido de lo alto se vuelven las tinieblas del pecado tanto más oscuras y lúgubres. El Niño del pesebre extiende sus bracitos y su sonrisa parece predecir lo que más tarde pronunciarán los labios del hombre: "Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, que yo os aliviaré" (*Mt* 11, 28).[12]

Aunque todo nacimiento es asombroso, el niño Dios se diferencia de todos porque es un salvador, y esta razón es causa de la expectación y ternura de su llegada. Extiende sus brazos y, como todo niño, lo hace lleno de inocencia y amor, lo cual es un lugar de descanso y alivio para el creyente. Ahora bien, también es cierto que frente a esta imagen muy tierna e inocente está la presencia del mal y del pecado, justamente lo opuesto. Este aspecto nos recuerda al hecho de que lo divino recurre a expresiones contradictorias que

[10] *Ibidem,* p. 29.
[11] Hannah Arendt, *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1993, p. 23.
[12] E. Stein, *op. cit.,* p.13.

suponen la posibilidad de expresar la unión de los contrarios en la divinidad.[13] Ante la imagen de la familia humilde de Belén, también tenemos la presencia de los poderosos que los perseguían y, desde luego, la del diablo. Incluso no hay que olvidar que, aunque de una forma muy cómica, este último forma parte de los nacimientos y pastorelas y que, desde luego, también es representado con suma vehemencia, como el monumental e impresionante fresco infernal que Giotto pintó en la capilla de los Scroveghi o, para ser más cercanos, como la magnífica artesanía que se encuentra en la Sala de Arte Popular del Centro de las Artes de Querétaro.

Además de la presencia del mal, existe otra serie de contradicciones que se muestran en el misterio de la Navidad, algunos descritos sagazmente por Agustín de Hipona. Me permito reproducir el fragmento que describe con gran calidad las aristas que envuelven este suceso:

> Dios eligió a lo débil del mundo para confundir a lo fuerte; lo necio de este mundo eligió Dios para confundir a los sabios; lo innoble de este mundo eligió Dios para inutilizar las cosas que no son, es decir, que no son estimadas, como a las que son. Porque había venido a enseñar la humildad y a combatir la soberbia. Había venido Dios humilde: de ningún modo iba a buscar primero a los altos, habiendo venido tan humilde. Primero, porque eligió nacer de aquella mujer que estaba casada con un obrero. No eligió estirpe dominante para que la nobleza no se enorgulleciera en la tierra. Ni siquiera eligió nacer en una ciudad poderosa, sino que nació en Belén de Judea, que ni siquiera lleva nombre de ciudad. Los actuales nativos de aquel lugar la llaman *villa*; es tan pequeña y reducida que casi no es nada, si no hubiese sido ennoblecida por el nacimiento del Señor Cristo. Eligió, pues, a los enfermos, pobres, indoctos; no es que abandonara a los fuertes, ricos, sabios, nobles; pero, si los hubiera elegido en primer término, parecería que los prefería por sus riquezas, hacienda, abolengo; engreídos por esa razón, no recibirían la salvación de la humildad, sin la cual nadie puede volver a aquella vida de la que no hubiéramos caído a no ser por la soberbia.[14]

La descripción de Agustín deja en claro que la Navidad es, en buena medida, una mirada hacia la humildad, la sencillez y la fe, puesto que cada año nos vuelve a presentar las contradicciones cristianas que encierra la venida de Dios al mundo. No eligió a los ricos, sino a los pobres; eligió la humildad, no la soberbia. Al contrario de lo que parece actualmente, la

---

[13] Jorge Luis Ortiz, "Preliminares a la interpretación simbólica de la divinidad", *Simbolismo religioso Valentiniano. El arquetipo de la divinidad como 'coniunctio oppositorum'*, Madrid, Editorial Académica Española, 2012, p. 10.

[14] San Agustín, *Obras VII sermones 1°,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 88.

Navidad tiene poco que ver con la calidad económica y con los logros personales o ánimos anuales, y se plantea como una oportunidad de situarse frente a lo sobrenatural y recordar que el mundo poco tiene que ofrecer al espíritu, ya que éste, según lo que ofrece el nacimiento cristiano, vive profundamente de la alegría de la humildad.

En la misma línea, Giovanni Papini ha hecho énfasis en los rasgos del pesebre: "Jesús nació en un establo. Un establo, un verdadero establo, no es el alegre y ligero pórtico que los pintores cristianos han edificado para el hijo de David, avergonzados, casi, de que su Dios hubiera sido acostado en la miseria y en la suciedad […] El establo no es más que cuatro paredes toscas, un piso sucio, un techo de tirantes y de tejas. El verdadero establo es obscuro, sucio, hediondo: lo único que hay limpio en él es el pesebre, donde el dueño prepara el pienso para las bestias".[15]

Sabemos que las representaciones pictóricas tienen ya una mirada solemne en torno al acontecimiento cristiano y, no obstante, es muy afortunada la descripción que realiza Papini, puesto que vuelve al comienzo y rasgo fundamental de los contrarios religiosos. No olvidemos que Cristo nació en un pesebre, con todos los hedores y desventuras —que en realidad serían venturas— que ello implica. Aún más atinada es la observación que realiza el autor líneas adelante: "no nació Jesús casualmente en un establo. ¿No es el mundo, acaso, un Establo inmenso donde los hombres tragan y defecan? Las cosas más hermosas, más puras, más divinas, ¿no las cambian, por ventura, por obra de una infernal alquimia, en excrementos? Luego se tienden sobre 'montones de bosta', y a esto le llaman *gozar de la vida*".[16]

Nueva contradicción. El establo de Belén revela la vanidad humana a los hombres que cambian lo más valioso por lo más insignificante, puesto que de sobra hay ejemplos en nuestra historia. Los hombres que cambian lo finito por lo infinito y creen estar gozando de la vida. Por mor de ello, la natividad acontece en un lugar desconocido, para despistar a los poderosos, como menciona Agustín, y en un establo sucio y tosco para ilustrar el olor hediondo que en diversos momentos ha desprendido la humanidad, como nos recuerda Papini.

Baste lo dicho para ilustrar los ingredientes contradictorios que caracterizan al misterio de la Navidad y pasemos a otros puntos importantes que le conciernen y lo distinguen de lo que en las sociedades primitivas se entendía por *Año Nuevo*. Según Eliade, "en la mayor parte de las sociedades primitivas, el 'Año Nuevo' equivale al levantamiento del tabú de la nueva cosecha, que de tal modo es proclamada comestible e inofensiva para toda la comunidad. En los lugares en que se cultivan varias especies de cereales

[15] Giovanni Papini, *Historia de Cristo,* México, Diana, 1962, p. 33.

[16] *Ibidem,* p. 34.

o de frutas, que alcanzan madurez en diferentes estaciones, asistimos a veces a varias fiestas de Año Nuevo".[17]

El análisis de Eliade nos recuerda que para muchas culturas el cierre del año iba de la mano con la cosecha, con el alimento. Sin duda, es un rasgo muy importante porque se reconoce el papel fundamental de la comida y, además, del agradecimiento religioso implicado en la mayoría de las culturas antiguas. Ahora bien, una de las características más importantes del cristianismo es su alto nivel simbólico y, por ello, cabe esperar una elaboración más fina y plena en torno al alimento y a su significación religiosa.

De hecho, la vasta fineza con la que el cristianismo ha elaborado sus fiestas es signo también de un alto conocimiento en la materia, pues como bien apunta Otto: "justamente, una de las señales características de la altura y superioridad de una religión es, a nuestro juicio, que posea 'conceptos' y conocimientos, lo que quiere decir *conocimientos de fe*, de lo suprasensible en conceptos. Y un signo indicador muy esencial —aunque no el único ni tampoco el principal— de la superioridad del cristianismo sobre otras formas y grados de religión, es que dispone de conceptos de eminente claridad, transparencia y plenitud."[18]

Debido a la eminente claridad, transparencia y plenitud del pensamiento cristiano, podemos comprender por qué una festividad que sólo encierra un nacimiento traspasa muchos ámbitos y es sumamente trascendental. Y, aunque el cristianismo no festeja el "Año Nuevo" a partir de las cosechas del campo, sí podemos decir que la Navidad tiene también mucho que decir al respecto del alimento, porque a pesar de que no exista una cosecha en sentido efectivo, sí existe una de índole espiritual y, por lo tanto, profundamente cultivada en el seno de lo religioso.

Ya Stein no pasaba por alto que la Navidad encierra también el misterio de la encarnación. Éste se refiere, al menos en una de sus partes, al alimento espiritual que provee el nacimiento de Cristo:

> "¡Y el Verbo se hizo carne!" He aquí la Verdad sublime del establo de Belén. Esa verdad, sin embargo, alcanzó todavía una nueva plenitud: "El que come mi carne y bebe mi sangre, ése tiene la vida eterna". El Salvador que sabe muy bien que somos hombres y que permanecemos hombres, que cada día tenemos que luchar con innumerables debilidades, viene en nuestra ayuda de manera verdaderamente divina; así como el cuerpo necesita del pan cotidiano, de la misma manera necesita la vida divina de un sustento duradero.

[17] M. Eliade, *op. cit.,* p. 34.

[18] R. Otto, *op. cit.*, p. 12.

> "Este es el pan vivo bajado del cielo" (*Jn* 6, 58). Quien hace de Él su pan cotidiano realiza en su persona cada día el misterio de la Nochebuena, de la Encarnaciónn del Verbo.[19]

El nacimiento en Belén encierra varios tiempos a la vez. Los tiempos en los que se anunció la venida de Cristo, el hecho mismo de su encarnación y, posteriormente, su muerte y resurrección. Nos encontramos frente a un bucle de varios tiempos divinos que se entrelazan con la venida de Cristo; todo ello, además, arraigado en el presente cada Navidad. Esto quiere decir que, aunque no se pueda hablar de un levantamiento de la cosecha, como indica Mircea, sí existe sin duda una referencia al alimento que hace a la comunidad: el cuerpo y la sangre en cuestión. De ahí las constantes referencias al pan y al vino, tan familiares al cristianismo y que se inauguran de las fechas navideñas. De esta manera, la encarnación tiene un significado alimenticio que la relaciona con el levantamiento de la cosecha de las culturas primitivas, aunque elaborado y presentado de forma distinta.

El bucle de tiempos mencionado, en el que se inscribe la *nativitas,* también se caracteriza por la entremezcla de contradicciones como las siguientes: "así nos lleva el camino de Belén forzosamente al Gólgota y el pesebre a la Cruz. Cuando la Virgen María presentó al Niño Jesús en el templo, le fue profetizado que una espada atravesaría su corazón y —un signo de contradicción—[20] que para muchos ese Niño sería ocasión tanto de caída como de resurrección.

De Belén al Gólgota: un giro contradictorio para muchos. ¿Por qué en la fiesta del nacimiento se apresura ya a ver la muerte y la pasión de Cristo? Sin duda, éste es uno de los aspectos que aportan mayor solemnidad a las fiestas navideñas, debido a que ponen en la mesa lo más tierno y dulce (una familia que acaba de recibir un bebé) y, simultáneamente, se encuentran todos los episodios sufrientes y esenciales de la fe cristiana. Tal vez esto se deba a que el nacimiento del Niño Dios es un recordatorio contradictorio y constante entre el pecado y la redención —después de todo, la Navidad no se comprende como la mera conmemoración de un hecho histórico sin más—. La Navidad traspasa y, de hecho, es parte del tiempo religioso porque cumple las promesas milenarias e inaugura una forma de vida que será sellada posteriormente por lo que, es bien sabido, escandalizará a los judíos y será la locura para los griegos.

La encarnación distancia a los cristianos de las demás religiones, incluso creando disensiones entre ellos, y es un punto clave para comprender el decurso histórico y filosófico en que el cristianismo se ha debatido. Sin

---

[19] E. Stein, *op. cit.*, p. 18.

[20] *Ibidem*, p. 21.

duda, la diferencia e irrupción que este término tiene para con la cultura en la que se inscribe es abundante y plantea la necesidad de distinguir la manera en que el cristianismo, en buena medida, agenció términos existentes para digerirlos[21] y darles un nuevo rumbo. Michel Henry hace todo un análisis de cómo la *encarnación* trajo los mayores problemas a los filósofos cristianos, ya que era un término que para los griegos significaba simplemente *la animalidad* y ellos necesitaban pensarlo ni más ni menos que como un misterio de Cristo, es decir, necesitaban llevarlo al nivel de lo divino. Henry anota que el hecho de que Dios se hubiera encarnado y, desde luego, hubiera nacido de una mujer, quien le habría dado un nacimiento de lo más ordinario y vulgar, eran algunas de las razones por las que el cristianismo sonaba a disparate para los entendidos griegos: "¿se lo imagina uno, en efecto, naciendo de las entrañas chorreantes que manipulan comadronas y médicos, 'coágulo de sangre entre las inmundicias'? […] ¡Ciertamente resulta más difícil pensar la relación entre Dios y el hombre cuando, dejando a un lado el horizonte luminoso de Grecia, se convierte en la relación entre el Verbo y una carne surgida de un pobre nacimiento y condenada a una muerte segura!"[22]

Hemos mencionado que actualmente la Navidad ya no es una fiesta religiosa en muchos lugares, a pesar de que vemos las ciudades inundadas de adornos navideños, Santa Claus, muñecos de nieve. Sin duda, todo ese alboroto es mudo —o al menos tiene poco o nada de navideño, si nos remitimos mínimamente a la etimología—, porque parece que deliberadamente es indiferente a la natividad: es sórdido porque oculta el acontecimiento primordial del cristianismo que se trata de vilipendiar y que, al parecer, este vilipendio le viene de origen. Así —como indica Henry—, en la cultura griega y romana parecía difícil y poca cosa creer que lo más alto del nivel de la jerarquía sobrenatural había nacido, encarnado, en una mujer y que, aún peor, se trataba de una mujer que estaba muy lejos de representar el horizonte luminoso de Grecia y su tradición de sabios y filósofos.

El hecho de que, desde el comienzo hasta la actualidad, haya personas que sientan aberración hacia la Navidad cristiana es un carácter que le va esencialmente a esta temporada. Incluso cuando se ve como algo cómico, incomprensible o increíblemente ingenuo. Sin embargo, esto es muy significativo porque revela el sentimiento genuinamente religioso, aspecto que dejaríamos de lado si tratáramos a la Navidad como algo que puede ser resuelto y dado a entender en su totalidad por medio de un discurso. No en vano Otto es cuidadoso al indicar que "en verdad, los ojos de los enemigos

[21] Werner Jaeger, *Cristianismo Primitivo y paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 13.

[22] Michel Henry, *Encarnación,* Madrid, Sígueme, 2001, p. 22.

han visto con mayor perspicacia que los de muchos amigos de la religión o teóricos neutrales. En el partido de los adversarios se sabe muy bien que el *alboroto místico* nada tiene que ver con la razón.[23]

A pesar de la elaboración fina que el cristianismo ha realizado, también es necesario tener presente que en todo momento la Navidad deja ver eso que Otto llama *alboroto místico*. ¿Qué de racional tiene el hecho de arrullar a un niño hecho de cerámica y ponerlo en el nacimiento? Fuera del ánimo religioso, ciertamente no tiene mucho sentido, pero, justamente, por ese motivo la Navidad es una festividad religiosa y no una cívica o filantrópica. La *nativitas* alborota, desordena el mundo.

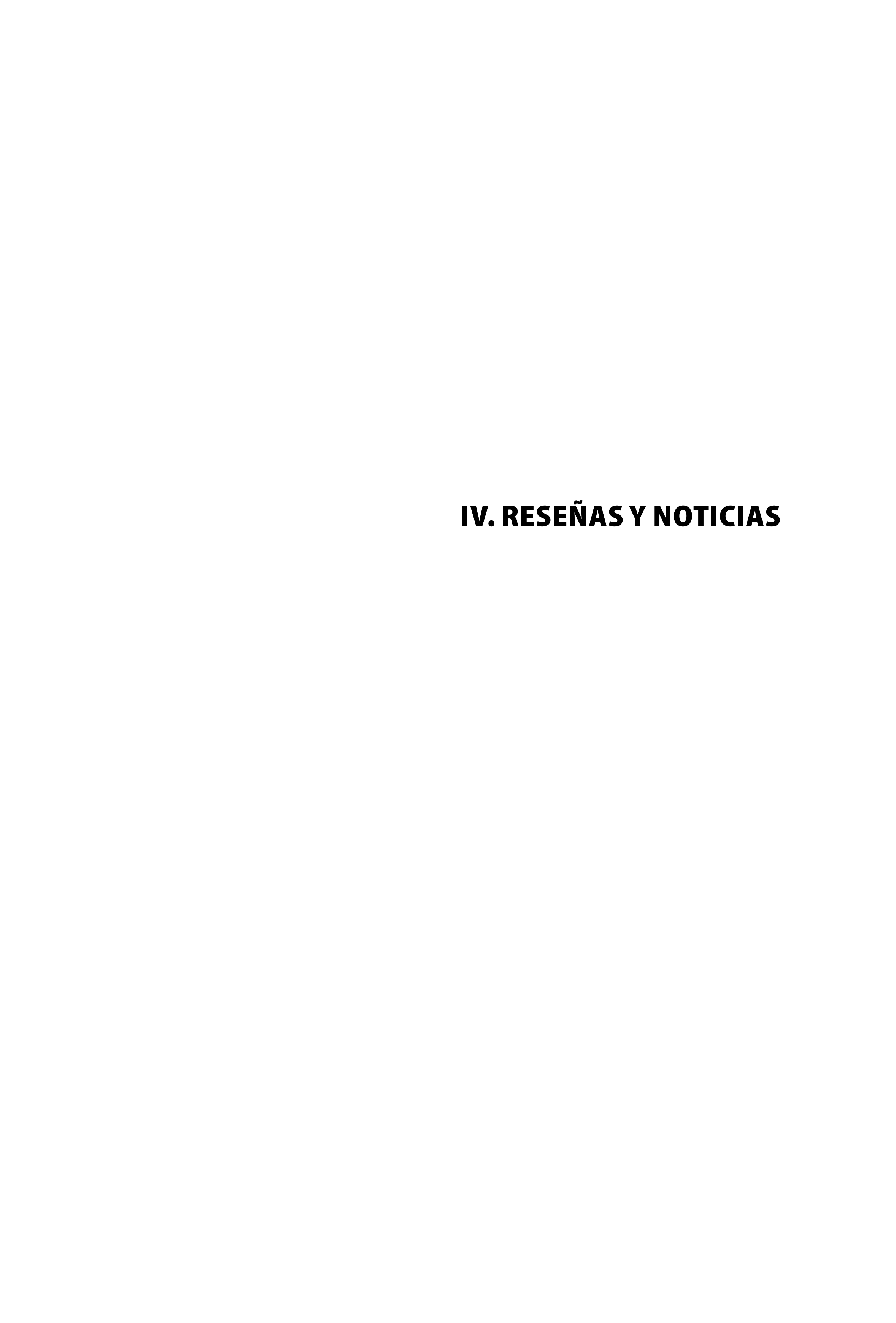
No es posible cerrar el tema de la Navidad sin mencionar al vientre femenino que tanto se hace presente. *Nativitas*, "nacimiento", "vientre". O como un antiguo himno lo expresa: "Él a quien todo el universo no podía contener fue contenido en tu matriz, ¡oh *Theotokos*!". Que haya nacido de una mujer no es accidental, tampoco la mujer de la que lo hizo y mucho menos accidental el papel que esta mujer ha tomado y ha caracterizado a buena parte de la tradición cristiana. En esta dirección, Michel Henry destaca la importancia del vientre mariano, puesto que por él "resulta rechazada la herejía que pretende asignar al nacimiento de Cristo un lugar distinto del vientre de una mujer, una carne de origen "celeste', 'astral', 'psíquica', 'espiritual' o de cualquier otro tipo —y, de este modo, una naturaleza menos indigna de su condición divina—".[24]

La antigua discusión, dada hace siglos en los Concilios de Éfeso y Nicea I, atraviesa la fiesta de Navidad y todo su significado que presenta, gracias a que la figura de la mujer —una en específico— se promueve como el lugar más pleno para que ocurra el acontecimiento fundador del cristianismo. Un Dios que no ha tenido otro origen "más divino" del que podría darle una mujer, una mujer que no es "raptada" por los dioses, como tanto se usó en la mitología griega y romana.

En suma, la Navidad tiene sus raíces más profundas en la actitud religiosa que se ha caracterizado por distintos aspectos, desde los que establecen una relación con el Fin de Año, pasando por los que rescatan los motivos de lo tremendo, y terminando por los que atañen a las contradicciones inherentes a sus figuras, imágenes y motivos. Contradicciones que, en el caso de la Navidad, generan distintos ámbitos que le confieren la categoría de festividad religiosa, tan volátil como difícil de poner en palabras, pero que se asoma en cada uno de sus elementos: en el pesebre, en la imagen de un niño recién nacido, en la vida y en la muerte y, finalmente, en el bucle de tiempos que se sintetiza en esa humilde escena, tan sencilla, pero tan estre-

[23] R. Otto, *op. cit.* p. 15.
[24] M. Henry, *op. cit.,* p.167.

mecedora que ha quedado afortunadamente marcada en la pluma de distintos autores. De igual forma, desde su comienzo las contradicciones del misterio de la *nativitas* suscitaron discusiones terminológicas y decisivas entre vastos sectores culturales que han marcado la historia hasta nuestros días y que ponen en juego la gran confrontación entre la terminología griega y la dificultad del cristianismo por llevar a un término sobrenatural palabras —como la encarnación—, lugares —como el pesebre— y figuras —como el vientre femenino—, que de otra manera sólo habrían quedado como las pobres partes de un acontecimiento sucedido en un lugar, pues poco de ciudad tiene, como Belén.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: antropología, historia, arte y teología,
Ramiro Gómez Arzapalo, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.),
México, Universidad Intercontinental, 2022.

ACERCA DE *CUATRO MIRADAS SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MÉXICO: ANTROPOLOGÍA, HISTORIA, ARTE Y TEOLOGÍA*

ABOUT *FOUR VIEWS ON POPULAR RELIGIOSITY IN MEXICO: ANTHROPOLOGY, HISTORY, ART AND THEOLOGY*

Alicia María Juárez Becerril *

Durante los últimos diez años, la academia ha retomado de manera incisiva el concepto de *religiosidad popular*. Con sus partidarios y detractores, es una categoría clave para dar una explicación de los fenómenos religiosos. Conscientes de una ubicación de tiempo y espacio, este volumen parte de cuatro miradas desde la ciencias sociales y humanidades: antropología, historia, arte y teología. A partir de ello, se dan reflexiones, criterios y valores para entender, así como contextualizar el conocimiento y actuar religioso de los grupos sociales. Estas cuatro miradas conforman el cuerpo de conocimientos obtenidos de la observación y conceptualización sistemáticas de las relaciones y procesos sociales que surgen de la asociación humana y que se presentan a bien en este texto.

Las propuestas de análisis elaboradas desde estas disciplinas relacionan los fenómenos religiosos que evidencian la vida ritual de los grupos sociales, donde su carácter principal se enfatiza en el proceso dialéctico, el cual se constituye mediante la relación directa de los fenómenos estudiados con la constante revisión de los planteamientos y fundamentos que sustentan cada área. Para aseverar qué es la religiosidad popular con base en estas cuatro

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

áreas, fue necesario apoyarse en un enfoque interdisciplinario, buscando explicaciones integrales de los fenómenos religiosos de grupos y comunidades. Si bien se requiere una disposición ordenada que suele tener como fundamento la complejidad relativa de los datos y la precisión metodológica, lo cierto es que todas las disciplinas sociales están imbricadas para entender la categoría de la religiosidad popular, pues ésta puede componerse de varios factores que se relacionan entre sí, y hay que entenderlos bajo este precepto.

Con un prólogo de Johanna Broda y una amplia y detallada introducción, se nos deja ver el propósito de las disciplinas involucradas en cada capítulo. En este contexto, en la antropología se hallan las evidencias de las expresiones religiosas permeadas con las cuestiones culturales, donde la praxis resulta fundamental. Es así que la ritualidad, la apropiación de los entornos naturales, la colocación de ofrendas, las peticiones hacia las diversas divinidades, entre otros aspectos, son el objeto de reflexión de los tres primeros capítulos. La historia, por su parte, nos provee de la composición necesaria para facilitar la comprensión del fenómeno religioso involucrado. En este sentido, encontramos en el libro seis capítulos con líneas escritas sobre las instituciones históricamente configuradas, como la Iglesia católica, el proceso de evangelización, las órdenes religiosas, la fundación de conventos y santuarios, así como el abordaje de las fiestas patronales enmarcadas por las mayordomías. Mediante el arte, podemos entender los procesos —en este caso, religiosos— que enfatizan distintas expresiones, las cuales subyacen como sistemas especializados de producción generados por la cultura estética; dichos productos socioculturales sensibilizan a los grupos sociales de acuerdo con una realidad económica social emergente,[1] tema abordado por dos autores. Finalmente, la teología, que se retoma en cuatro capítulos, se concentra en el estudio de las creencias religiosas como dogmas y conceptos, donde la parte eclesiástica a veces empata y otras se distancia de las formas religiosas. Lo cierto es que, todo ello, permite en este libro colectivo precisar un contexto ideológico que accede a reforzar los lazos identitarios frente al mundo moderno.

Inicia Alicia M. Juárez Becerril con sus estudios de área de especialidad hacia la religiosidad popular campesina, cuyo origen radica desde lo indígena y contiene rasgos sincréticos o de reelaboración simbólica. La actividad primigenia de las labores agrícolas constituye una característica fundamental de la religiosidad popular campesina. En este sentido, la espera de las primeras aguas requiere rituales dirigidos por ciertos especialistas, realizados en los entornos naturales que adquieren la connotación de *geografía sagrada*. Los ejemplos de las múltiples expresiones registradas desde la etnografía trascienden en sus actos más significativos, como las ofrendas, los rituales, las peregrinaciones,

---

[1] Juan Acha, "Las Artes", *Introducción a la teoría de los diseños,* México, Trillas, 2009.

los rezos, la relación con las divinidades, entre otros aspectos que dependen de una lógica local. De esta manera, la religiosidad popular campesina de la que la autora nos habla aborda una serie de rasgos estructurales que dan especificidad a su conformación, donde se hacen presentes significados culturales diferentes a partir de las necesidades concretas.

Continúa en este tenor Ramiro A. Gómez Arzapalo D., especialista en el tema de la religiosidad popular, sobre todo, en cuestionarse el papel y los significados de santos, vírgenes o cristos entre los pueblos campesinos de origen indígena. La interrogante sobre las implicaciones del proceso de sustitución de las antiguas deidades por los santos patronos tiene respuesta en un sinnúmero de evidencias procedentes del trabajo etnográfico, los cuales dan cabida a una interpretación creativa entre lo divino y lo humano.

Antonio Enríquez es el autor del tercer capítulo. Se trata de un trabajo teórico en el cual se discute el concepto *religiosidad popular* a partir de una revisión historiográfica. Para el autor, es necesario partir del término *popular*, entendido como aquello que "goza de popularidad" y es apropiado y consumido por parte de una mayoría con independencia de su procedencia social. Desde ahí, el autor trata de ejemplificar su uso en la historia y lo aterriza en su aplicación en el estudio de la devoción al señor del Huerto en Atlacomulco durante el siglo XIX, donde su santuario se llenó de una gran presencia numérica de devotos, con lo cual el culto se volvió bastante popular.

La Inquisición en México versus la religiosidad popular es el siguiente tema, por parte de Solange Alberro. Aunque la autora aclara que en las actas del tribunal del Santo Oficio no hay registro alguno de lo que se entiende como religiosidad popular, sí se puede interpretar a partir de ciertas prácticas.

Por su parte, María Teresa Jarquín aborda un tema en el cual se concretan múltiples festividades y ritualidades: la comida —la elaboración de los tamales, en particular—, la vestimenta del Niño Dios, la festividad de la Virgen de la Candelaria y la bendición de las semillas. Se trata del 2 de febrero en dos pueblos del occidente del Estado de México: Tonatico y Zumpahuacán. Todos estos aspectos en su conjunto, de una manera holística, han dado una identidad particular a la celebración en aquellas localidades, al tiempo que manifiestan acciones propias de una religiosidad popular en constante transformación.

Siguiendo con la mirada histórica encontramos el trabajo de Gerardo González Reyes. Con un extraordinario trabajo de campo, documenta lo que significa "la pasada del cajón", objeto en el que se transfieren de una a otra mayordomía los ropajes, atributos y milagros de metal del santo patrono, los cuales se han acumulado con el paso de los siglos. Se trata de una caja labrada para tal propósito y que, según el autor, tiene su origen en el contexto de la cultura barroca novohispana, donde se han incorporado

elementos sincréticos que forjan la identidad y la relación intrínseca con el santo, en este caso, san Miguel Almaya.

Luis Fernando Vivero Domínguez presenta un texto que aborda los indios y los conflictos por derechos parroquiales, en especial, la negociación por el culto en el arzobispado de México en el siglo XVIII. Entre las distintas problemáticas sustentadas en documentos históricos, el autor deja ver los tirones entre el poder y la vida ritual.

Prosiguen las líneas de Magdalena Pacheco Regules, que reflexionan sobre los aspectos históricos en torno al Santuario de Chalma, espacio fundamental a nivel regional. La autora, especialista en el estudio de este centro devocional, además de dar cuenta de los sucesos y procesos en torno al traslado de la imagen del santo Cristo desde la cueva donde estaba en 1683, se centra en los factores políticos y económicos que hicieron del lugar un punto medular.

La última mirada histórica corresponde a Víctor Cruz Lazcano, que describe una denuncia anónima ante la Inquisición. Se trata del caso de la colocación de la imagen de la Inmaculada en el convento del Carmen de Toluca en 1801. Todo gira en torno a la propuesta de pasear la imagen en un carro triunfal con toda una compleja algarabía entre las calles aledañas, pero se hizo una acusación del posible acontecimiento y se canceló. Para el autor, no sólo se trataba de una acción devocional que no estaba autorizada, sino que denota conflictos entre dos órdenes religiosas.

La mirada de la religiosidad popular desde el arte comienza con el trabajo de Arturo Rocha Cortés, por medio de los símbolos de la Virgen de Guadalupe de México a partir de las copias de su original. Para el autor, las copias realizadas carecen de la sensibilidad cultural indígena, pues no advirtieron detalles fundamentales, entre ellos, el símbolo tradicionalmente conocido como *flor de cuatro pétalos*, así como los motivos florales de la túnica, que constituyen signos toponímicos del Tepeyac.

El otro texto enfocado en el arte corresponde a Jorge Luis Ortiz Rivera, quien se enfoca en la triscaidecofobia medieval; es decir, al miedo irracional al número 13. El autor hace una disertación detallada acerca de la representación numérica en la Edad Media, donde el conocimiento se aleja de los lineamientos occidentales y se enfoca en el símbolo; por ello, el pánico a dicho número es un proceso simbolizador de la divinidad.

Finalmente, la mirada desde la teología en relación con la religiosidad popular se representa en cuatro trabajos. Inicia con el capítulo de Juan Carlos Casas García, quien aborda el término desde el magisterio eclesiástico latinoamericano. Su invitación es válida para generar reflexiones desde lo interdisciplinar para definir el concepto. Otro aspecto medular de su trabajo es incluir el término *piedad popular,* que a veces considera confuso con la categoría analítica que rige este libro; por ello, se requiere un análisis

histórico que dé cuenta en la construcción y transformación de las expresiones religiosas.

Continúa el trabajo de Higinio Corpus Escobedo, quien trata el significado de *sensus fidei* (sentido de la fe), donde la fidelidad es trascendental para emitir una experiencia de fe. En la complejidad de esta noción, para la institución religiosa se encierran las manifestaciones de los laicos, en especial, en sus acciones y palabras; de tal manera que, para el autor, consiste en una expresión de fundamentos vitales para la experiencia de vida como individuo y como comunidad.

El capítulo de Alejandro Emiliano es el penúltimo de la presente obra colectiva. Su objetivo es dar a conocer los resultados obtenidos después de llevar a cabo una investigación sobre el estudio psicosocial realizado a los estudiantes de la Licenciatura en Teología de la Universidad Intercontinental. Del proyecto de la pastoral juvenil, resulta interesante la enseñanza-aprendizaje del engrane que conjuga una espiritualidad con las expresiones de la religiosidad popular que se viven en la diversidad social de nuestro país.

Se cierra este volumen colectivo con el trabajo de Pedro Lira Vidal. A partir de su experiencia pastoral, el autor se centra en el término *posmodernismo,* cuya corriente antepone al individualismo; por lo tanto, existe un alejamiento de lo divino. Será la categoría de *religiosidad popular* la que, para el autor, permitirá un retorno a lo sagrado. Para ello, debe haber un proceso caracterizado por una actitud empática hacia los procesos históricos y sociales que se encuentran enmarcados muchas veces en las celebraciones religiosas.

Esta obra colectiva abona y enriquece los estudios de la religiosidad popular, labor que desde el Observatorio de la Religiosidad Popular hemos emprendido en las trincheras interdisciplinares. En estos quince capítulos, tenemos mucho material para reflexionar, comprender y conocer a profundidad mayores y mejores elementos acerca del mosaico religioso de nuestro país.

Acerca de *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*
María Teresa Muñoz Sánchez, México,
Universidad Nacional Autónoma de México-Bonilla Artigas,
2020, 159 pp.

ACERCA DE *HANNAH ARENDT. NUEVAS SENDAS PARA LA POLÍTICA*

ABOUT *HANNAH ARENDT. NEW PATHS FOR POLITICS*

Jesús Ernesto Magaña García *

En las primeras dos décadas del siglo xxi ha habido una ola refrescante de movimientos sociales contra una realidad política estrecha e injusta. Estos movimientos disímbolos y radicales —las manifestaciones contra el racismo, la primavera árabe, las protestas feministas, la defensa del medio ambiente en todo el mundo, entre otros— no pueden ser comprendidos a cabalidad con las nociones de la política actual; por ello, se deben pensar con nuevas herramientas conceptuales.

En su libro *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, María Teresa Muñoz señala que el modelo de la democracia liberal es insuficiente para comprender los reclamos de este nuevo milenio, debido a que atraviesa por una contradicción que lo incapacita para comprender la nueva realidad política: por un lado, se declara la soberanía popular, pero, por el otro, hay una ideología que defiende el incremento desmedido de capital e incita el desinterés por la política.

Ante dicho escenario, la doctora Muñoz se propone esbozar con ayuda del pensamiento *arendtiano* algunos elementos teóricos de un nuevo enfoque político que permita entender los movimientos políticos y sociales que quieren salir del corsé del neoliberalismo. Esbozará estas nuevas sendas de la política mediante la elaboración de una visión *arendtiana* de la ciudadanía democrática con raíces en el republicanismo cívico. Con base en el pensa-

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

miento de Arendt, rastreará una concepción de ciudadanía vinculada con el espacio público y la teoría del juicio.

Con la finalidad de lograr el objetivo de su libro, primero argumentará que en el pensamiento de Arendt no hay una escisión entre la pensadora política y la filósofa; después, deberá (re)construir la noción de *ciudadanía*; en tercer lugar, hablará del espacio público como espacio de aparición y mundo común; en cuarto lugar, vinculará las caracterizaciones de la ciudadanía arendtiana con la teoría de juicio, y, en quinto lugar, asociará sus hallazgos con la tradición del republicanismo cívico.

Hannah Arendt en los intersticios de la filosofía y la política

Ante la acusación de que en la obra de Hannah Arendt se pueden encontrar dos momentos de su pensamiento (el primer momento marcado por el interés de asuntos políticos y el segundo circunscrito por el interés de temas filosóficos), la autora afirma que no hay una ruptura, sino una continuidad dentro de éste. La autora elabora dos argumentos para sostener la continuidad del pensamiento arendtiano: *1)* la relación indisoluble entre la acción y el pensamiento y *2)* la metodología.

El primer argumento consiste en sostener que no hay una separación tajante entre la acción y el pensamiento en la obra de la filósofa alemana; por ello, cuando habla de la acción en sus primeros escritos, se refiere, de alguna manera, al pensamiento, lo que también aplicará para los últimos. La autora sostiene esta relación entre acción y pensamiento con la explicación del papel de la figura del espectador reflexivo. "Es ahí en la capacidad de juicio que ejerce el espectador reflexivo donde se encuentra *la bisagra* que permite articular acción y pensamiento".[1] No desarrolla este argumento en el primer capítulo, sino a lo largo del libro.

En relación con el segundo argumento, la autora explica la cuestión de la "metodología" y la aparente asistematicidad de Arendt en su manera de plantear los problemas políticos para defender la complementariedad de su condición de filósofa y teórica política.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt llegó a la conclusión de que el enfoque para comprender el complejo, singular y monstruoso acontecimiento de la formación de los regímenes totalitarios no podía abordarse desde una metodología convencional que buscara una explicación causal de los eventos. Para ella, los acontecimientos que antecedieron a los totalitarismos del siglo xx no tenían un carácter necesario para desembocar en un fenómeno siniestro, sino, más bien, su articulación y contingencia los llevó

[1] María Teresa Muñoz, *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Bonilla Artigas, 2020, p. 32.

a *cristalizar* en la formación de totalitarismos. En esta obra, Arendt intuye lo que más tarde desarrollará conceptualmente: la acción es imprevisible.

De acuerdo con la autora, tanto en la obra ya mencionada, como en *Eichmann en Jerusalén*, Arendt propuso una interpretación del pasado asumiendo la singularidad de la experiencia y su contingencia. Por ello, "esta idea la lleva a alejarse de las reflexiones sobre la esencia de lo político y, también, a rechazar su condición de filósofa. Su trabajo ofrece una nueva perspectiva para entender la imprevisibilidad de la acción y la contingencia de la historia".[2]

En vez de ceñirse a los métodos positivistas para abordar la realidad humana, la filósofa alemana recuperó el concepto de *experiencia* para comprender mejor el actuar. La experiencia es la relación estrecha entre los agentes y su mundo común; así, lo que acaece al sujeto en estricta soledad no se considera una experiencia. En lugar de abordar la historia y los asuntos humanos con una metodología explicativa y categorías *a priori,* Arendt entendió que el espacio público en el que aparecen las acciones humanas podía comprenderse mejor por medio de los relatos y las biografías.

Esta profunda manera de entender la relación entre los relatos y las acciones fue su motivación para escribir biografías y donde expresó su peculiar metodología. Utilizó los relatos y las biografías con un doble propósito: descubrir el auténtico origen de los conceptos políticos y mostrar la irreductible pluralidad de los seres humanos.

En *La condición humana*, Arendt desarrolló con mayor amplitud su intuición sobre la acción y el relato, y reflexionó sobre la vida activa que consta de tres actividades básicas: la labor, el trabajo y la acción. De estas tres actividades, la acción es la única imprevisible; comienza, pero nunca se sabe con certeza en qué caminos desembocará.

En dicha obra, el discurso y acción coexisten y son igual de importantes para pensar la política. La acción es el motor de la vida pública y el discurso es el testimonio del carácter único del agente, único en el concierto de la pluralidad. Discurso y acción son las que constituyen la auténtica identidad de los seres humanos en el espacio público (como se mostrará más adelante).

María Teresa Muñoz sostiene que en Hannah Arendt, vida, obra y pensamiento están unidos estrechamente; por ello, no puede existir una escisión entre la pensadora política y la filósofa. Desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta sus disertaciones sobre el espectador reflexivo en *La vida del espíritu*, Arendt tuvo la convicción de esta relación entre acción y pensamiento.

---

[2] *Ibidem*, p. 35.

El ciudadano y el mundo público

En el segundo capítulo, la doctora Muñoz sostiene que, si bien Hannah Arendt no elaboró un concepto de *ciudadano*, se pueden rastrear algunas características sobre la ciudadanía, las cuales servirían para elaborar una noción. La autora (re)construye la caracterización de la ciudadanía con base en la reflexión de tres metáforas de Arendt: el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo. Las obras utilizadas para este ejercicio hermenéutico son, principalmente, la biografía de Rahel Varnhagen, *La condición humana* y *La vida del espíritu*.

La autora advierte que las categorías de paria, héroe y espectador reflexivo se rescatarán como hilo conductor en la recuperación del concepto de *espacio público* en sus dos acepciones: espacio de aparición y mundo común. En este capítulo, la autora relacionará la caracterización del ciudadano con el concepto de *espacio público* —tal como Arendt lo elabora en *La condición humana* —.

En la biografía de Rahel Varnhagen, Arendt se ocupa de sacar a la luz la vida de una judía alemana de finales del siglo XVIII, a quien se obliga a renunciar a su condición de judía en la búsqueda de una anhelada asimilación. Ella intentó su reconocimiento mediante su conversión al cristianismo y su matrimonio con un gentil, pero fracasó. Al final de sus días, la heroína de esta historia tomó conciencia de haber vivido en el error: no se puede ni se debe renunciar a la condición que nos hace ser; por esta razón, reconoció y buscó ser reconocida como paria.

La doctora Muñoz considera que Rahel Varnhagen, si bien primero sucumbe ante la tentación de la asimilación, más tarde acepta su condición de judía y vive con valentía para defender este legado. Asimismo, rescata la valentía de la heroína para defender su identidad singular en una esfera homogénea, como la alta sociedad.

Con la exégesis de esta biografía, la doctora intenta recuperar una característica importante del ciudadano: su valor para vivir como un ser único. Observa que en esta historia aparece de manera incipiente la distinción entre lo público y lo social —conceptos de los que la filósofa alemana se ocupará en *La condición humana*—: lo público es el espacio de la identidad y la pluralidad, mientras que lo social es el ámbito de la asimilación y el conformismo.

De acuerdo con ella, la otra imagen del ciudadano es la metáfora del héroe, que Arendt utiliza en la misma obra. Es con esta figura que la doctora profundizará en la noción de identidad y rescatará la libertad como rasgo fundamental de la política. Adelantamos que la manera de entender la libertad en la obra de Arendt permite a la doctora Muñoz vincular el pensamiento arendtiano con el republicanismo cívico.

Arendt habla del héroe en *La condición humana* para mostrar que esta palabra tiene la connotación de la persona que aparece en el espacio público para actuar. El héroe gana su identidad en las apariciones y en los relatos que de él se cuentan; por ello, su identidad no es un asunto privado, sino político. La identidad del héroe se gana en presencia y con ayuda de los otros agentes del espacio público. Cabe mencionar que otro rasgo que caracteriza al héroe es su libertad. El héroe es libre para actuar. Arendt aclara que no le interesa hablar de la libertad como capacidad humana en el espacio privado, sino como poder para actuar en el mundo, por lo que esta noción es eminentemente política.

La última metáfora es el espectador reflexivo, con la cual María Teresa Muñoz intenta rescatar la capacidad de juicio. En este apartado, la autora comenzará a argumentar sobre la relación estrecha entre la acción y el pensamiento (tarea que finalizará en el capítulo cuarto dedicado al juicio político).

De acuerdo con ella, Arendt desarrolla la figura del espectador reflexivo en su artículo "El pensar y las reflexiones morales" y en *La vida del espíritu.* Para Arendt, el ejemplo del espectador reflexivo es Sócrates, caracterizado como tábano, comadrona y torpedo, y el ciudadano debería aspirar a tener una actitud socrática.

La doctora Muñoz nos ha mostrado las cualidades de la vida activa del ciudadano, es decir, el valor para aparecer en el espacio público y la libertad para poder actuar. Ahora trata de vincular una característica "aparentemente" de otra naturaleza: el pensamiento.

Enfatiza que hay una forma de pensamiento que no está desvinculada de la acción en el espacio público y para ejemplificar esta posición recurre a la figura de Sócrates en la obra arendtiana. Sócrates fue un filósofo muy peculiar porque no se interesó en escribir sus pensamientos, sino que gustaba de pensar en voz alta en la plaza pública. Era como un tábano, porque sabía cómo aguijonear a los ciudadanos, los incitaba a la reflexión y al examen crítico.

De acuerdo con la doctora, los ciudadanos arendtianos deberían ser como tábanos, es decir, incisivos con sus cuestionamientos sobre su entorno político, y aunque sostiene que una cualidad imprescindible del ciudadano es ser crítico, no desarrolla más este pensamiento. No dice, por ejemplo, cómo se tendría que ser crítico en un entorno neoliberal. No estamos en el seno de la democracia griega, sino en un entorno hostil que impide la reflexión, por lo que se necesita especificar contra qué debemos orientar nuestra crítica. Para ello, mostraremos más adelante que no es suficiente el énfasis que hace en la relación entre el juicio y la crítica.

Además, los ciudadanos socráticos tendrían que ser como comadronas y torpedos. El espectador reflexivo —como haría una comadrona— debe

saber cómo liberar a los otros de los falsos pensamientos y —como torpedo— debe producir una "parálisis" que permita la reflexión.

Para la autora, la figura del espectador reflexivo es fundamental, pues en ella se conjuga la capacidad de vincular la vida activa con el pensamiento. El espectador es el ciudadano que se sustrae de la participación en los asuntos públicos, aunque, en tanto forma parte del mundo común, contribuye con su capacidad de juicio a la configuración y articulación del espacio público.

En conclusión, por medio de las metáforas citadas (re)construye una noción de *ciudadano* de raigambre republicano. Nos dice: "El ciudadano debería ser un sujeto activo con el coraje del paria consciente para aparecer y armarse de la libertad necesaria para actuar, que al mismo tiempo le permitirá pensar y juzgar, no sólo como actor, sino como espectador reflexivo".[3] Esta concepción de la ciudadanía es diametralmente opuesta a la concepción liberal que visualiza a los individuos esmerados en sus asuntos privados y, de manera ocasional, participativos en la política.

La metáfora del espacio público

En *La condición humana*, Arendt asegura que el espacio público tiene dos acepciones: espacio de aparición y mundo común. De acuerdo con la doctora, las tres figuras del ciudadano esbozadas nos acercan a la idea del espacio público como un ámbito que tiene el carácter de un espacio de aparición, entendido como el lugar donde la identidad propia se gana gracias al reconocimiento y no a la asimilación acrítica de las normas sociales.

Aunque previamente la autora no menciona el mundo en común, lo cierto es que ha esbozado algunas características de él cuando habla del discurso y el juicio. En efecto, el mundo común es lo que los ciudadanos constituyen con sus acciones y relatos; por lo mismo, hablar sobre el discurso y la política es aludir inevitablemente al mundo común.

El mundo común no es sólo el conjunto de cosas creadas o fabricadas, sino, también, y muy especialmente, las instituciones, las narraciones y los significados compartidos. La doctora se interesa por esta acepción del espacio público en el pensamiento de Arendt, porque le permite abordar la noción de la ley. Esta noción permitirá, al igual que la libertad, relacionar el pensamiento arendtiano con el republicanismo cívico.

En este capítulo sólo se señala la relación entre el mundo común y la ley. Las leyes son parte del mundo común y permiten delimitar el espacio de las interacciones políticas. "Este mundo en común requiere leyes que, a

[3] *Ibidem,* p. 58.

modo de muralla, sostengan la posibilidad de la política entendida como acción espontánea en comunidad".[4]

El juicio y la ciudadanía democrática

Hannah Arendt no elaboró una teoría completa del juicio político, sin embargo, en algunos de sus escritos dejó marcadas las sendas que debía transitar esta teoría. En el capítulo cuarto, el tema del juicio se divide en dos partes fundamentales: las reflexiones que Arendt hace en su *Conferencia sobre la filosofía de Kant*, en los escritos de "El pensar y las reflexiones morales" y en *La vida del espíritu*.

María Teresa Muñoz defiende que, si bien ambos abordajes ponen énfasis en características distintas del juicio, son compatibles y complementarios para comprender la teoría de juicio político de la filósofa alemana. En el primer abordaje, Arendt enfatiza la facultad del juicio político como la capacidad del actor; en cambio, en los escritos de los setenta se enfoca en el juicio como facultad del espectador reflexivo.

En la *Crítica del discernimiento*, Kant distingue entre el juicio determinante y el juicio reflexionante. El primero es un juicio estrictamente epistémico, ya que consiste en la subsunción de un objeto particular dentro de un concepto. En cambio, los juicios reflexionantes son estéticos y teleológicos y consisten en buscar una regla para un caso particular.

La finalidad de la lectura arendtiana de la tercera crítica es establecer una analogía entre los juicios reflexionantes (estéticos) y los juicios políticos. Arendt trata de construir una teoría del juicio político desde el pensamiento estético kantiano, ya que para ella las declaraciones políticas no pueden ser juicios determinantes, pues en el espacio público nunca disponemos de conceptos establecidos de antemano para incluir en ellos acontecimientos específicos. Más bien, los seres humanos siempre se encuentran con hechos a los que deben asignar un sentido público. Dicha exploración del sentido político con base en el juicio estético kantiano está sustentada en tres columnas importantes: la validez ejemplar, el pensar ampliado y el *sensus communis*.

En el espacio público no se dispone de conceptos precisos para emitir sentencias sobre la comunidad humana; por ello, se debe recurrir a casos concretos que nos guíen en la marcha hacia la construcción de lo político. Nos dice Arendt: "los ejemplos guían y conducen y, por tanto, el juicio adquiere validez ejemplar".[5]

---

[4] *Ibidem,* p. 69.

[5] Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, p. 152.

En relación con el pensar ampliado, Arendt otorga un papel fundamental a la imaginación en el ámbito político, ya que esta facultad nos permite representar situaciones sin tener impresiones directas de las mismas. Con ayuda de la imaginación podemos representar objetos que fueron, que son o que serán, y por lo mismo tiene un margen de maniobra mayor al del entendimiento.

Asimismo, denomina *imparcialidad* al ejercicio del pensar ampliado. La imparcialidad se obtiene considerando los puntos de vista de los demás. Si bien es cierto que las alusiones de la doctora Muñoz a este rasgo del juicio dejan ver su vínculo con el pensamiento crítico, se olvida de explicar que la imparcialidad arendtiana, en sí misma, implica pensar de manera crítica. Se tendría, pues, que recuperar con más detalle tal noción para robustecer el tratamiento del juicio crítico arendtiano.

El *sensus communis* es la condición de posibilidad de la comunicación; por lo mismo, no es exagerado decir que es el fundamento de la intersubjetividad. Para Kant y Arendt, el sentido común es la aceptación tácita de que lo expresado puede ser entendido por cualquier ser humano.

Estos tres elementos del juicio reflexionante posibilitan la construcción del espacio político auténtico, ya que relacionan la pluralidad humana para la discusión, el acuerdo y las decisiones comunes sobre los asuntos públicos. Todos esos rasgos del juicio se aplican a la facultad de juzgar del actor, es decir, al ciudadano en su cotidiana convivencia en el espacio público.

En el segundo capítulo, la doctora mostró que, en la obra de Arendt, Sócrates es la representación del espectador reflexivo, porque su actividad pública es pensar; sin embargo, no ha mostrado *conceptualmente* cómo el juicio es una forma de pensar en el mundo. Recordemos que ella sostiene que la capacidad de juicio que ejerce el espectador reflexivo es la bisagra que permite articular acción y pensamiento. En este capítulo tiene la intención de sostener conceptualmente su afirmación, pues anteriormente se ha limitado a *ejemplificar*.

En "El pensar y las reflexiones morales" y *La vida del espíritu*, Arendt recalca el papel del espectador reflexivo. En esta parte del texto, la doctora aborda directamente el tema del pensamiento y el juicio en la obra de la filósofa alemana. La afirmación central es que, para Arendt, pensar y juzgar son distintos, pero comparten funciones.

Su concepción del *pensamiento* se basa en la filosofía kantiana, la cual concibe el pensar como una actividad que tiene dos funciones: "una orientada por la razón que se busca encontrar sentido en el mundo diverso en

que habitamos; otra orientada por el intelecto en que se busca encontrar la verdad (o un conocimiento verificable)".[6]

El pensar requiere cierto alejamiento del mundo de los fenómenos. Cuando su actividad no requiere una vuelta al mundo, el pensar puede ser llamado *filosófico*, pero cuando el pensamiento requiere estar en contacto constante con el mundo, ejercemos nuestra capacidad de *juicio*. El pensamiento es algo distinto del juicio, pero éste requiere de él: "el juicio es, pues, la manifestación del pensamiento en relación con lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo correcto y lo incorrecto".[7]

Como dijimos líneas arriba que, si bien es cierto que en el tratamiento del tema del juicio la doctora Muñoz menciona que a esta capacidad le es inherente la crítica, no profundiza sobre esta característica del pensamiento. Por ello, el texto tendría que recuperar más el papel de la crítica, ya que la función del juicio crítico debería sacar a la luz antes que nada la corrupción de lo político y la adulteración del pensamiento en el seno del neoliberalismo. En este momento crucial de la humanidad, no se debería asumir alegremente que es posible constituir un mundo común sin antes desintoxicar el pensamiento ideologizado por los apologistas de la competencia y el éxito.

El republicanismo arendtiano

En el quinto capítulo, la doctora sostiene que el pensamiento arendtiano tiene afinidad con el republicanismo cívico, que se basa en el compromiso del ciudadano con la república. Hay tres grandes aspectos de la filosofía arendtiana que permiten a la doctora vincular el pensamiento de la filósofa alemana con el republicanismo cívico: la libertad política, la ley y el poder.

El republicanismo arendtiano centra su interés en la libertad en el sentido estrictamente político. No se trata de un concepto metafísico o un problema de voluntad personal o de sentimiento íntimo, sino de un fenómeno propio del campo de la política. Como ya mencionamos, la libertad es la práctica de la ciudadanía y no es susceptible de ser comprendida sin su referencia a la acción humana entendida como capacidad de que algo nuevo aparezca en el mundo y sea percibido por los otros agentes. La utilidad de entender la libertad como libertad política es doble: neutralizar la nociva concepción liberal de que la libertad tiene sentido al margen de la vida pública, pero sin llegar a estimular el colectivismo que disuelve la individualidad.

[6] M. T. Muñoz, *op. cit.*, p. 87.
[7] *Ibidem,* p. 90.

De acuerdo con la doctora, si bien es cierto que Arendt no dedicó un trabajo al concepto de *ley,* se pueden revisar sus planteamientos sobre esta categoría política tanto en *Sobre la revolución*, como en *La condición humana.* La ley no debe ser vista como una expresión de mando o como expresión legal de la voluntad del soberano, sino como herramienta para describir, revelar y organizar las relaciones entre las personas dentro de una comunidad política.

De esta manera, es sólo gracias a la garantía ofrecida por medio de la fundación de un espacio para la libertad en el que todos los miembros de la comunidad podrán participar en términos de igualdad en la vida pública. Las leyes facilitan la seguridad de los miembros y la participación igualitaria: "siguiendo la tradición republicana, Arendt entiende la ley como un instrumento que garantiza la libertad, cuya legitimidad viene dada en tanto se mantiene como garante. Así, no se trata de que la ley sea un instrumento del poder soberano, sino al servicio de la libertad".[8]

La doctora Muñoz sostiene que el tema del poder en el pensamiento arendtiano se trata en *La condición humana*, *Sobre la violencia* y *Sobre la revolución*. "En los tres textos, Arendt opone el poder a la dominación [entendida como relación de mando y obediencia] y, a la vez, vincula poder con libertad política".[9] Asimismo, nos presenta una noción de poder como capacidad colectiva para la realización de fines y no como capacidad de dominación basada en la posesión de los medios de coacción física.

La república arendtiana es la comunidad libre de ciudadanos que viven bajo el gobierno de la ley, una ley sujeta a debate y deliberación. Esta comunidad política tiene como eje la libertad política entendida como ejercicio del poder. Dicha concepción difiere totalmente del modelo de la política de corte liberal, en el cual el poder político se reduce a la administración y gestión de los asuntos del estado nación.

En suma, el libro de la doctora Muñoz tiene el mérito de atreverse a pensar la política y la ciudadanía más allá del marco conceptual del liberalismo. La intención última del libro es infundir a la democracia participativa bases del republicanismo cívico, a fin de señalar las sendas nuevas donde pueda transitar la política y salir del aletargamiento en que la ha dejado la concepción liberal.

En efecto, en sus reflexiones sobre la ciudadanía nos ofrece una mirada arendtiana de pensar la política como un espacio para hacer mundo en común. En pleno siglo XXI, los ciudadanos no estamos para participar sólo en la política —podría decir la autora—, sino para conformar con valor, libertad y pensamiento un mundo común.

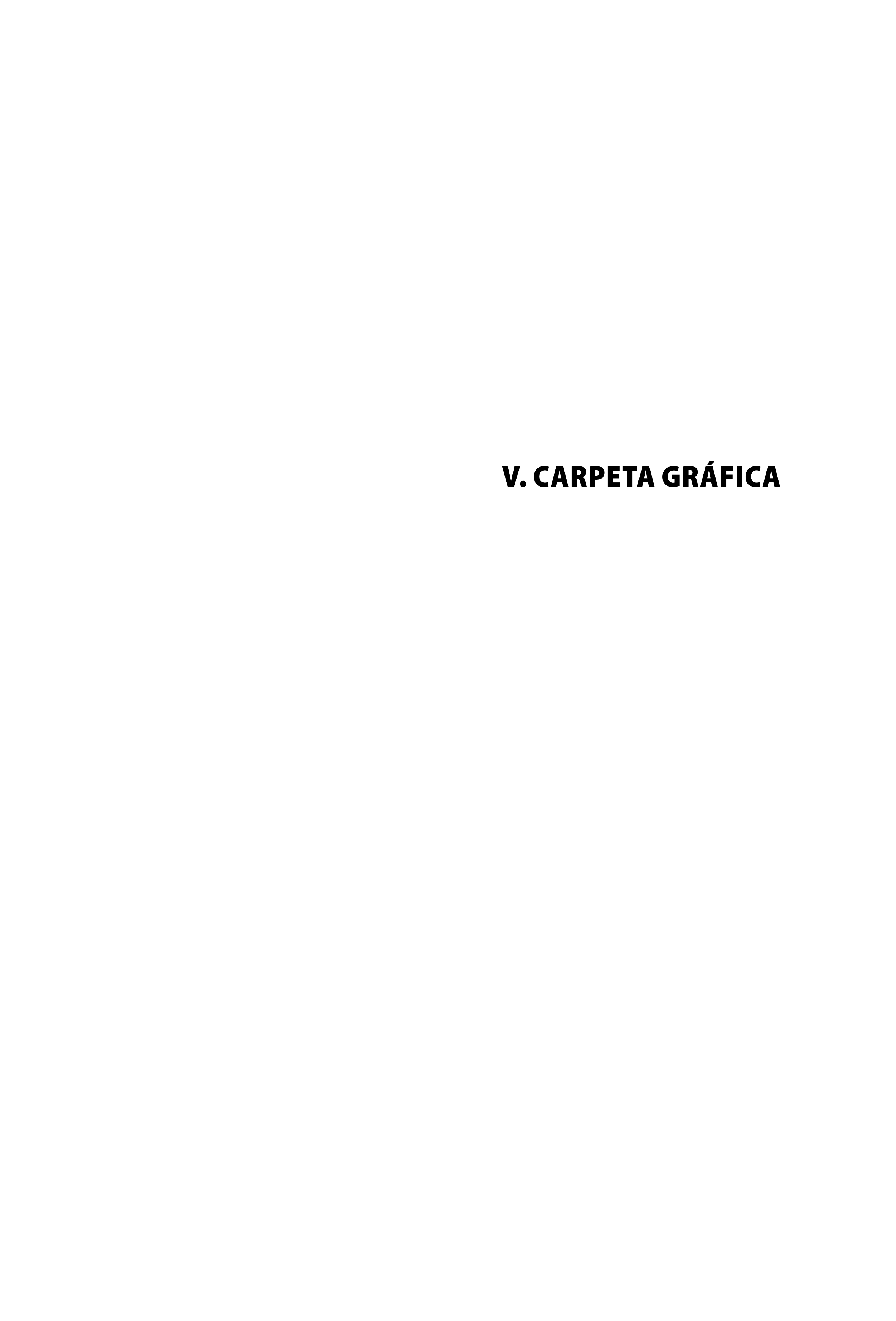
[8] *Ibidem,* p. 119.

[9] *Ibidem,* p. 121.

La autora no propone abandonar totalmente el sistema representativo e instaurar una democracia directa, sino repensar las instituciones político-jurídicas propias de la democracia representativa, de manera que ésta se conciba de modo participativo. Lo que se podría preguntar es si el fortalecimiento de la ciudadanía —tal como lo propone la autora— no implica en algún momento el alejamiento del sistema representativo. Todo apunta a que sí: lo que se exige al ciudadano virtuoso es incompatible con la democracia representativa.

Ahora bien, el desinterés por la política que ha fomentado el (neo)liberalismo y la marginalidad que está ocupando el pensamiento reflexivo en el mundo de los algoritmos y la digitalidad nos tiene que hacer más cautelosos en nuestra tarea de desviar la tendencia de la realidad actual; por ello, es necesario enfatizar el fomento de la actitud crítica que debe tener el ciudadano. En este punto, encuentro una oportunidad de mejoramiento en el texto de la doctora.

Como señalé más arriba, en su recuperación de la teoría de juicio arendtiano, la doctora no rescata lo suficiente el elemento crítico de la capacidad de juzgar. No basta advertir que el ciudadano necesita pensar críticamente; hace falta señalar cuáles son las circunstancias que le impiden ejercer su capacidad de juicio con plenitud. Pero, para emprender esta tarea, se necesitaría buscar un marco conceptual en la tradición de los pensadores críticos: la teoría crítica y las aportaciones de Albena Azmanova a la teoría de juicio arendtiano.



V. CARPETA GRÁFICA

ARTE Y ROSTRO

ART AND FACE

Raúl Pavón Terveen

El modo por el cual se presenta el otro,
que supera la idea de lo otro en mí,
lo llamamos, en efecto, rostro.
Levinas

En la historia de la filosofía y de la ciencia, la relación entre lo particular y lo general está en la raíz de muchos de sus problemas conceptuales y metodológicos, lo que da cabida a la distinción entre lo cuantitativo y lo cualitativo, lo teórico y lo práctico, lo ideal y lo real, etcétera. Desde hace más de dos mil años, Aristóteles zanjó el problema afirmando que "no puede haber ciencia de lo particular", y desde entonces ambas disciplinas mencionadas se han tomado muy a pecho este axioma.

Si bien esta discusión sigue abierta, sobre todo con el florecimiento de la antropología, de la psicología, la sociología, y en general las "ciencias humanas" (para contraponerse a las "ciencias duras"), en el ámbito de la estética y del arte este problema parece estar resuelto. En primera instancia, las obras de arte se muestran más enfocadas a lo particular (*este* paisaje, *esta* persona, *este* momento histórico), incluso desde que se realizan en un aquí y ahora históricamente determinado; sin embargo, lo que una obra artística capta en esto particular tiene resonancia con un sinnúmero de espectadores a lo largo de la misma historia, desbordando ese aquí y ahora, y, por lo tanto, desvaneciendo, siquiera por un instante, la línea tan marcada en la filosofía y las ciencias.

El rostro humano ha sido uno de los tópicos más analizados en la historia del arte: la captación de la línea, de las sombras, el parecido con el original retratado, y, sobre todo, de las expresiones y emociones; en pocas palabras, todo ese conglomerado psicológico que nos constituye, es aquí el tema abordado, tratando de hacer un equilibrio con uno de los asuntos éticos por antonomasia desde mediados del siglo xx: la otredad, el otro como rostro. La inevitable singularidad del rostro, ese "alguien" plasmado, inconfundible, que continúa celebrando al individuo en tanto persona, y a la persona en tanto individuo.



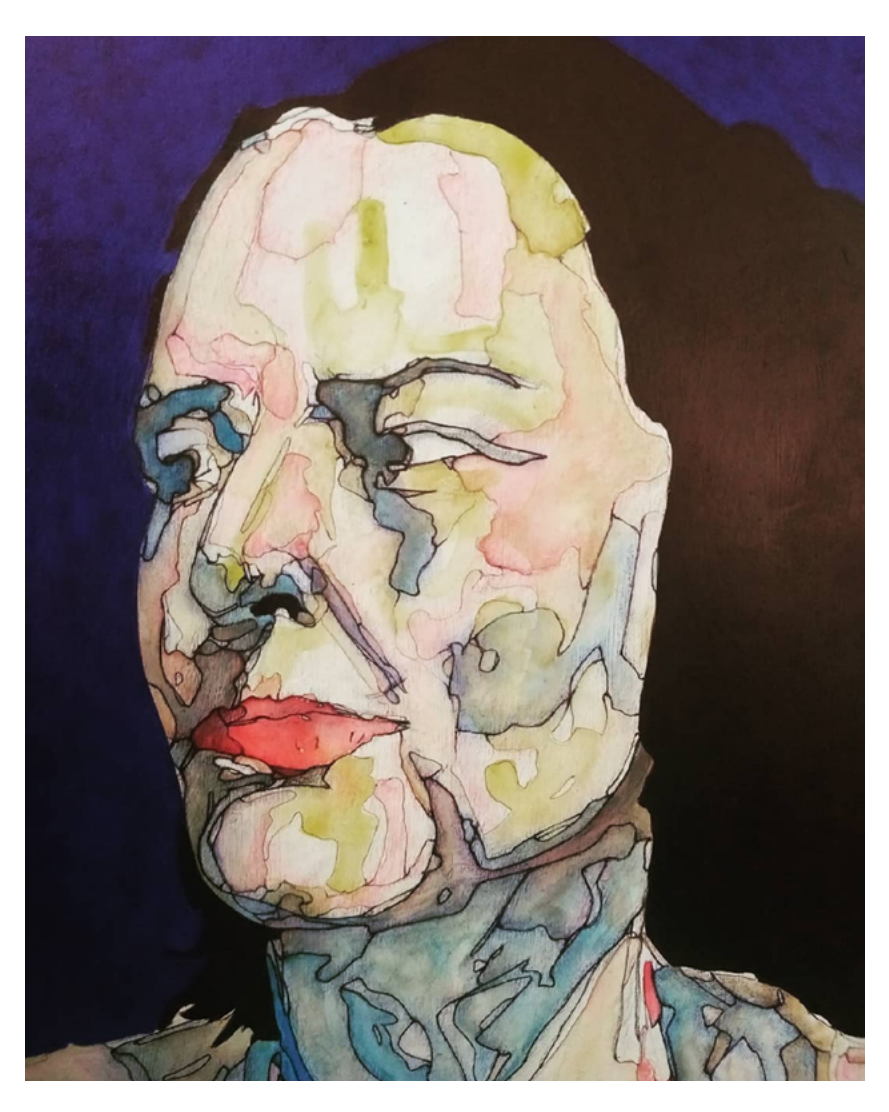
Sin título, 2021. Técnica mixta (acrílico, y pluma) sobre tabla.



Autorretrato 1, 2020. Técnica mixta (acrillico, lápiz de color y pluma) sobre tabla.



Autorretrato 2, 2021. Técnica mixta (acrílico, corado y pluma) sobre tabla.



Silvia mirando la pandemia, 2020. Técnica mixta (acrílico, acuarela y tinta) sobre tabla.



Sin título, 2019. Técnica Mixta (acuarela, lápiz de color y pluma) sobre papel.



Sin título, 2021. Técnica mixta (acrílico, dorado y pluma) sobre tabla.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE

Presentación
Alejandra Montero González 9

I. PAZ Y JUSTICIA: AVATARES DEL MUNDO Y LA ALTERIDAD

Estoicismo posmoderno: un camino a la paz y a la justicia
Lidia Alejandra Vásquez Velasco 27

Filosofía crítica en México. El "joven" Marx, Adolfo Sánchez Vázquez y el "traductor" Bolívar Echeverría
Carlos Oliva Mendoza 41

El concepto de *justicia* en Heráclito
Nazyheli Aguirre de la Luz 57

Cuidado de sí y cosmopolitismo en Italo Svevo
Héctor Pérez Guido 73

¿Qué constituye una vida inteligible y qué no?
Una crítica a la construcción dualista del sujeto moderno
Nayeli Pérez Monjaraz 89

Nociones de justicia y paz en la Grecia antigua
Rebeca Sentíes Celma 105

Cortesía y justicia sin guerra en el *Libro de Apolonio*, poema medieval castellano del siglo XIII
Rafael Rodríguez Victoria 121

¿Es posible la justicia sin violencia?
Francisco Xavier Sánchez Hernández 147

II. *DOSSIER*

El proceso jurídico penal como rito argumentativo y hermenéutico
Gerardo Emmanuel Sepúlveda Rojas 161

Nicol: la razón desdoblada. De la crisis a la revolución
Ricardo Horneffer Mengdehl 181

Un demonio en pena
Crescenciano Grave Tirado 195

III. ARTE Y RELIGIÓN

La fiesta de la Candelaria en México
Alicia María Juárez Becerril 229

¿Dónde estás, Señor, que no te huelo? El olfato como experiencia religiosa
Andrés Gerardo Aguilar García 247

Nativitas, de vuelta al misterio
Mary Carmen Garduño Rodríguez 261

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Acerca de *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: antropología, historia, arte y teología*
Alicia María Juárez Becerril 277

Acerca de *Hannah Arendt. Nuevas sendas para la política*
Jesús Ernesto Magaña García 283

V. CARPETA GRÁFICA

Arte y rostro
Raúl Pavón Terveen 297